

الجانِب الكَلامِيّ فـمـ

فكر الإمام القرطبيّ

الأستاذ الدكتور
إبراهيم أحمد محفوظ
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالإسكندرية - جامعة الأزهر

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

الجانب الكلامي فـ

فكر الإمام القرطبي

الأستاذ الدكتور
إبراهيم أحمد محفوظ
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالإسكندرية - جامعة الأزهر

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه
والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

وبعد :

فإن العالم كله قد عرف القرطبي " المفسر " وأمن به مفسرا ماهرا .
وأرجو أن ينجح هذا البحث في تعريفه بالقرطبي " المتكلم والفيلسوف " وأن
يصدق به متكلمنا پارعا .

فقد كان " علم الكلام وفلسفته " هو العلم الذى كتب فيه القرطبي أكثر من
غيره ، واحتل من فكر الإمام وجهده ووقته الجزء الأكبر والنصيب الأعظم .

فلئن كان قد ألف فى التفسير كتابه " الجامع " ^(١) فلقد ألف فى علم الكلام
كتبا أهمها " التذكرة " ^(٢) ، " الأسنى " ^(٣) حتى إن هذا الطابع الكلامى لم يفارقه
فيما كتب فى التفسير .

بل إنه ليخيل إلى أنه ما كتب فى التفسير إلا لإبراز آرائه الكلامية ومذهبه
العقدى . وذلك من كثرة المشكلات والقضايا التى أثارها وناقشها فى تفسيره والتى
هى من صميم علم الكلام وجوهر قضاياها .

بحيث يتأتى لمن طالع تفسير القرطبي وتامله أن يتخيل الرجل ليس مجرد
مفسر فيما فسر بل متكلم كذلك له فى علم الكلام قدم راسخ وباع طويل .

(١) وقد سماه " جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآى الفرقان " .

(٢) وقد سماه " التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة " ونشرته : دار الكتب العلمية - بيروت .

(٣) وقد سماه " الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " ونشرته : دار الصحابة للتراث بطنطا .

فلا تمر أية من آيات العقائد ، ولا جملة تتصل - ولو من بعيد - بمسألة كلامية إلا وسرد فيها مذاهب الفرق وفاضل بينها وناقش آراء المتكلمين ، وذلك فى أسلوب علمى أخذ يظهر فيه جهده كدارس هاضم ومحقق أمين يتخذ من كتاباته فى التفسير وسيلة لإبراز آرائه الكلامية .

وهذا النهج فى الكتابة والتأليف ليس له إلا معنى واحد يدل عليه من أوسع طريق ألا وهو : عمق الجانب الكلامى فى فكر الإمام القرطبى وأنه يحتل من فكره مكان الصدارة والريادة .

وأيا ما كان الأمر : فقد اتضح لى من خلال مطالعاتى فى تراث القرطبى ومؤلفاته أن الرجل قد خلف وراءه نتاجاً عقلياً يمكن أن نستخلص منه فلسفة كلامية قرطبية خالصة تتفق - فى قليل أو كثير - مع فلسفة من سبقوه لكن لها على أى حال ملامحها المتميزة وسماتها الأصيلة التى ترتفع بصاحبها من مجرد التقليد والمحاكاة وتسلكه فى مصاف المؤلفين المبدعين .

وهذا ما نعد أنفسنا لمعالجته فى هذا البحث .

دكتور

ابراهيم أحمد محفوظ

"نَهْير"

جياة الإمام القرطبي

كلمات عن القرطبي وعن حياته

- أولاً : اسمه وكنيته ولقبه .
- ثانياً : زمان ومكان ولادته .
- ثالثاً : أساتذته وشيوخه .
- رابعاً : تصانيفه العلمية .
- خامساً : مذهبه الاعتقادي .
- سادساً : مذهب في الفروع .

ملحق

حياة الإمام القرطبي

كلمات عن القرطبي وعن حياته

أولاً : اسمه وكنيته ولقبه :

يقول صاحب كتاب : طبقات المفسرين " عن القرطبي : هو " محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي أبو عبد الله القرطبي " .^(١)

ويقول " البغدادي " في " هدية العارفين " : " القرطبي : هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي ، شمس الدين ، أبو عبد الله القرطبي المالكي " .^(٢)

وفي " كشف الظنون " : الشيخ الإمام أبو عبد الله بن أحمد بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي " .^(٣)

ويترجم له صاحب " الديباج المذهب " فيقول : " محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح - بإسكان الراء والحاء المهملة - الشيخ الامام أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي القرطبي " .^(٤)

هذا بعض ما ذكر في ترجمته^(٥) ، ومنه نعرف :

-
- (١) جلال الدين السيوطي : طبقات المفسرين ص ٢٨ طبعة ايدن ١٨٣٩ م .
(٢) ج ٢ ص ١٢٩ طبعة وكالة المعارف الجليلية سنة ١٩٥٥ م .
(٣) حاجي خليفة : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون - المجلد الأول - ص ٢٨٣ طبعة وكالة المعارف الجليلية ١٩٤١ - ١٣٦٠ .
(٤) ابن فرحون - ص ٣١٧ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .
(٥) ومن ترجموا له أيضاً : كحاله : معجم المؤلفين ج ٨ ص ٢٣٩ ، ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٣٥ ، المقرئ : نفخ الطيب ج ٧ ص ٢٢١ - ٢٢٤ ، البغدادي : ايضاح المكنون ج ١ =

- أن اسمه " محمد " .

- واسم أبيه " أحمد " .

- واسم جده " أبو بكر " .

- وكنيته : " أبو عبد الله " .

- وأما لقبه : فالأنصارى ، الخزرجى ، المالكى ، القرطبى ، لكن الذى اشتهر منها هو الأخير نسبة الى قرطبة .

ثانياً : زمان ومكان ولادته وحياته :

أما عن تاريخ مولده ووفاته :

فهناك شبه إجماع على أن وفاة القرطبى كانت عام ٦٧١ هـ ، ويتضح ذلك من عرض موجز لما تيسر لى الوقوف عليه من كتب هؤلاء :

ففى " شذرات الذهب " : " مات بمنية بنى خصيب^(١) من الصعيد الأدنى سنة إحدى وسبعين وستمئة " .

وفى " الديباج المذهب " : " وكان مستقراً بمنية بنى خصيب وتوفى بها ودفن فى شهر شوال من سنة إحدى وسبعين وستمئة " .

وفى " كشف الظنون " عن القرطبى " المتوفى سنة ٦٧١ هـ إحدى وسبعين وستمئة " .

= ص ٨١ ، الزركلى : الاعلام ج ٦ ص ٢١٧ ، ابن فرحون : الديباج ص ٣١٧ - ٣١٨ ، فهرست الخديوية ج ١ ص ١٢٥٩ - ١٦٣ وغيرهم .
(١) منية : يضم الميم وسكون النون وياء مفتوحة : مدينة معروفة فى شمال أسبوط بالصعيد وقيل : هى الآن " أسبوط " نفسها ، وهى نسبة لرجل يسمى " الخصيب " أو " ابن الخصيب " وكان حاكماً لها من قبل أحد الخلفاء العباسيين . انظر : الخطط التوفيقية ج ١٦ ص ٥١ .

وفى " هدية العارفين " : " أبو عبد الله القرطبي المالكي المتوفى بمدينة بنى
خصيب سنة ٦٧١ إحدى وسبعين وستمائة " .

وهكذا : من الممكن أن نقول إن هناك - فيما يتعلق بوفاة القرطبي - إجماعاً
من المؤرخين على أن وفاته كانت عام ٦٧١ هـ .

اللهم إلا ما ورد فى إحدى صفحات " كشف الظنون " من أنه توفى سنة ٦٦٨
ونحن نقطع بخطأ هذا التاريخ لمخالفته الذى عليه جمهور المؤرخين ونظنه خطأ
مطبعياً أو سهواً من الكاتب (١) .

هذا عن " وفاته " أما عن " مولده " :

فإن المراجع التاريخية لم تشر إلى السنة التى ولد فيها القرطبي .

ولقد فتشت كثيراً فى كتب التاريخ والتراجم على أعثر على ترجمة وأفية
توقفنا على تاريخ مولده وزمانه فلم أعثر له على ذكر .

فلا " كحالة " فى معجمه ذكره .

ولا " الزركلى " فى أعلامه صرح به .

ولا " البغدادى " فى هديته أشار إليه .

وكذلك " ابن العماد " فى شذراته ، و " السيوطى " فى طبقاته ، و " ابن فرحون
" فى ديباجه ، " وحاجى خليفة " فى كشف ظنونهم ، كل هؤلاء لم أعثر فيما كتبوا عن
القرطبي على تاريخ مولده ونشأته .

بل أنها لا تشير بوضوح إلى أسرته ، ولا تترجم لأبيه ، ولا تتبع القرطبي فى

(١) انظر : المصدر المشار إليه ص ٣٨٢ .

مراحل حياته وتكوينه ، ولا تذكر من ذلك إلا بصيصاً من ضوء يصعب معه أن نقدم
إجابة واضحة ومقنعة على عدد من الأسئلة والتي منها :

- هل نشأ القرطبي في بيت غنى ونعمة أم في بيت فقر وحاجة ؟
- وهل نشأ في كنف والديه ؟ أم تربى يتيماً في حماية بعض أقاربه ؟
- وإذا كانت الأولى فهل كان أبوه من العلماء فنهل القرطبي من ينابيع علمه
وتأثر به ؟ أم كان من الجمهور والعامّة فدفع به إلى الاساتذة والشيوخ ؟
- إن هذه الأسئلة وأمثالها لا نكاد نعثر على إجابة شافية لها في كتب التراجم
والتاريخ .

إلا أننا نستطيع أن نقف على شيء من ذلك من خلال عبارات متناثرة عثرنا
عليها في ثنايا مؤلفات القرطبي وكتاباتة .

فقد قال فيما قال " العدو إذا صبحّ قوما في منزلهم ولم يعلموا به فقتل منهم
فهل يكون حكمه حكم قتل المعترك ؟ أو حكم سائر الموتى ؟

وهذه المسألة وقعت عندنا بقرطبة أعادها الله ، أغار العدو - قصمه الله -
صبيحة الثالث من رمضان المعظم سنة سبع وعشرين وستمائة والناس في أجرانهم
على غفلة فقتل وأسر ، وكان من جملة من قتل والذي رحمه الله .

فسألت شيخنا المقرئ الأستاذ أبا جعفر أحمد المعروف بأبي حجة فقال :
غسله وصل عليه فإن أباك لم يقتل في المعترك بين الصنفين .

ثم سألت شيخنا ربيع بن عبد الرحمن بن أحمد بن ربيع بن أبي فقال : إن
حكمه حكم القتلى في المعترك .

ثم سألت قاضى الجماعة أبا الحسن على بن قطرال وحوله جماعة من الفقهاء فقالوا : غسله وكفنه وصل عليه ففعلت ، ثم بعد ذلك وقفت على المسألة فى " التبصرة " لأبى الحسن اللخمى وغيرها ، ولو كان ذلك قبل ذلك ما غسلته وكنت دفنته بدمه فى ثيابه " (١).

فهذا النص يفيدنا فى أمور منها :

- أن القرطبى ولد ونشأ فى كنف أبيه ورعايته .
- أن أباه كان رجلا بسيطا يعمل بالزراعة ويقتات منها ولم يكن من نوى النفوذ والشهرة ، كما لم يكن من العلماء والخاصة .
- أنه قتل مع من قتل من المسلمين على يد النصارى بقرطبة سنة ٦٢٧هـ .
- أنه عند مقتل أبيه كان صغيرا لم يستكمل دراسته ولم يقدر على الفتيا بدليل أنه أخذ يسأل الشيوخ ويستفتيهم .
- ورغم أن هذه شارات على الطريق - طريق التعرف على الرجل وحياته - إلا أن الفموض ما زال يكتنف الكثير من مراحل حياته وتكوينه الفكرى وما زالت هناك أمور لا تعرف .

وكل ما نعرفه : ان القرطبى - رحمه الله - عندما بلغ من النضج حدا يسمح له بتلقى العلم واحتمال مشقاته أخذ يشق طريقه ويتنقل بين مدن ومواقع العالم الإسلامى طالبا إياه والتقى بعدد من الأساتذة وأخذ عنهم ، فمن هم هؤلاء ؟

١ - " أبو جعفر أحمد " المعروف بأبى حجه .

(١) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ١٧٤ طبعة دار الكتب العلمية ببيروت .

٢ - ربيع بن عبد الرحمن بن أحمد بن ربيع " المكنى " بابى سليمان "

وهذان الشيخان لم تشر إليهما كتب التراجم لكنها أشارت إلى شيوخ آخرين منهم :

٣ - أبو العباس أحمد بن عمر بن ابراهيم المالكي القرطبي^(١) صاحب "المفهم فى شرح صحيح مسلم " ولد بقرطبة وسمع الكثير هناك ثم قدم الإسكندرية فاقام بها وتلمذ على شيوخها .

٤ - كذلك من شيوخ القرطبي : الحافظ أبو على الحسن بن محمد البكرى^(٢) .

٥ - وكذا : أبو الحسن على بن محمد بن على بن حفص اليحصبي^(٣) .

٦ - كذلك من شيوخ القرطبي " ابن رواج " ، " ابن الجيمزى " ذكرهما "الذاوئى" فقال - وهو يترجم للقرطبي - : "سمع من ابن رواج ومن ابن الجيمزى " .
كما ذكرهما " السيوطى " فى " طبقات المفسرين " ففيه " سمع من ابن رواج ومن ابن الجيمزى " .

وهؤلاء الاساتذة الذين التقى بهم القرطبي وتلمذ عليهم هم شيوخ برزوا فى نواح متعددة وتخصصات مختلفة من عقلية فلسفية ، ودينية شرعية ، وعلوم لسان ونحو وتاريخ وأدب ، فانعكس ذلك على القرطبي وكان له أثره الكبير فى نضجه وتكوينه فكتب وأنتج فى مختلف العلوم والفنون .

(١) ذكره " ابن فرحون " فى : "الديباج المذهب " ص ٣١٨ طبعة دار الكتب العلمية .
(٢) ولد بدمشق وكان كثير الرحلات فى طلب العلم حتى أطلق عليه المؤرخون "الرحال " ، فقال "الذهبي" فى " سير اعلام النبلاء " فى صدر ترجمته " الشيخ الامام المحدث المفيد الرحال " وذكره " ابن فرحون " فى "الديباج المذهب" ص ٣١٨ .
(٣) ذكره " المقرئ " فى " تلح الطيب " ج ٧ ص ٢٢١ .

رابعاً : تصانيفه العلمية :

كثرت تصانيف الرجل وتعددت مجالاتها ، فكتب في كل مجال وخاض كل ميدان .

وفى ذلك يقول " السيوطي " : " له تصانيف كثيرة تدل على إمامته وكثرة إطلاعه ووقور فضله " ^(١) ومن هذه المصنفات المطبوع منها والمخطوط :

١ - " الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمنه من السنة وأى الفرقان " ^(٢) .

٢ - " الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " فى مجلدين ^(٣) .

٣ - " قمع الحرص بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال بالكتب والشفاعة " ^(٤) .

وقد ذكر " كارل بروكلمان " أنه يوجد من هذا الكتاب نسخة خطية " ببرلين " تحت رقم ٨٧٨٧ ونسخة بمكتبة " الفاتح " باستنبول رقم ٢٧٣٧ وقال " ابن فرحون " فى هذا المؤلف : لم أقف على تأليف أحسن منه فى بابهِ .

٤ - " التذكار فى أفضل الإذكار " ^(٥) وهو كتاب مطبوع متداول وضعه على طريقة التبيان للنوى .

(١) طبقات المفسرين ص ٢٩ .

(٢) انظر . طبقات المفسرين ص ٢٨ ، الديباج المذهب ص ٢١٧ ، كشف الظنون ص ٢٨٢ ، هدية العارفين ج ٢ ص ١٢٩ .

(٣) انظر " ايضاح المكنون " للبغدادي ج ١ ص ٨١ ، " هدية العارفين " له أيضا ج ٢ ص ١٢٩ ، وقد أحال إليه " القرطبي " فى كتابه " الجامع لأحكام القرآن " .

(٤) انظر . ايضاح المكنون ج ١ ص ٨١ ، هدية العارفين ج ٢ ص ١٢٩ ، وقال " ابن فرحون " فى مدحه " لم أقف على تصنيف أحسن منه فى بابهِ " (الديباج المذهب) ص ٣١٧ .

(٥) انظر : هدية العارفين ج ٢ ص ١٢٩ ، الديباج المذهب ص ٣١٨ ، كشف الظنون - المجلد الأول ص ٣٨٣ .

٥ - " شرح التقصى " ^(١) وهو شرح مطول لكتاب " التقصى لما فى الموطأ من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " لابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ .

٦ - " أرجوزة " ^(٢) جمع فيها أسماء النبى صلى الله عليه وسلم .

٧ - " الانتهاز فى قراءة أهل الكوفة والبصرة والشام وأهل الحجاز " ^(٣) .

٨ - " التقريب لكتاب التمهيد " ^(٤) مخطوط فى مجلدين ضخمين يوجد فى خزانة القرويين بفاس بالمغرب تحت رقم (١١٧/٨٠) .

٩ - " التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة " ^(٥) وقد طبع - لأول مرة - فى " دار الصحابة للتراث بطنطا " .

١٠ - " الاعلام بما فى دين النصارى من المفاصد والأوهام ، واطهار محاسن دين الإسلام " ^(٦) .

وذكر " بروكلمان " للقرطبى عدة مؤلفات أخرى منها :

- " رسالة فى ألقاب الحديث " وقال : إنها توجد بمكتبة الجزائر تحت رقم ٣٧٧ .

- ومنها " الأفضية " وقال : إنها توجد فى مكتبة " أصيفيا " بحيدر أباد بالهند .

(١) انظر : الديباج المذهب ص ٣١٧ .

(٢) انظر الديباج المذهب ص ٣١٧ .

(٣) انظر : الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص ٣١ .

(٤) المصدر السابق والصحيفة .

(٥) انظر : طبقات المفسرين ص ٢٨ ، الديباج المذهب ص ٣١٧ ، كشف الظنون - المجلد الأول

ص ٣٩٠ ، وقد أحال اليه القرطبى فى كتاب " الجامع " .

(٦) انظر : هدية العارفين ج ٢ ص ١٢٩ ، وانظر : مقدمة محقق كتاب " الأسنى " ص ٣٢ .

- ومنها " المصباح فى الجمع بين الأفعال والصحاح " وهو كتاب لغوى اختصر فيه القرطبى كتاب " الأفعال " لأبى القاسم على بن جعفر بن القطاع المتوفى سنة ٥١٥هـ وكتاب " الصحاح " للجوهرى " ويوجد بمكتبة " بريل " ببلين بهولندا تحت رقم ٢٨٣ الى غير ذلك من مؤلفات أخرى .

خامساً : مذهبه الاعتقادي :

يستطيع الباحث الذى حصل - ولو اثاره من علم - عن ثقافة القرطبى وفكره العقدى - أن يقرر فى ثقة واطمئنان أن الرجل لم يكن إلا سنيا أشعريا ، قد وهب نفسه وكرس حياته فى نشر عقيدة أهل السنة والدفاع عنها .

فإذا قدر لهذا الباحث أن يتعمق فى فكر القرطبى وأن يدقق فى آرائه ونظرياته لا يسعه إلا أن يقرر أن القرطبى لم يكن أشعريا لحسب بل كان - رحمه الله - أشعريا متعصبا يمثل فكره امتدادا متطورا للمدرسة الأشعرية .

ولسنا فى حاجة إلى سرد الكثير من الأدلة لبيان عقيدة القرطبى وأنه كان يدين بمذهب الامام الأشعرى ويعتقنه ويدافع عنه لأننا سوف نقف على ذلك بالتفصيل من خلال الحديث عن آرائه الكلامية ولكننى أكتفى ببعض الأمثلة التى توضح أشعريته .

١ - عندما قال الله تعالى - على لسان إبليس - " فيما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم " ^(١) فقد استدلل القرطبى بتلك المقولة على أن الغواية والهداية والإضلال من خلق الله وفعله ، وهاجم المعتزلة لادعائهم أن " الغواية " ليست من الله انطلاقا من قاعدة " العدل " إحدى قواعدهم وأصولهم .

(١) من الآية ١٦ من سورة الاعراف .

يقول القرطبي : " مذهب أهل السنة أن الله أضله - إبليس - وخلق فيه الكفر ولذلك نسب الاغواء في هذا الى الله تعالى وهو الحقيقة ، فلا شيء في الوجود إلا وهو مخلوق له صادر عن إرادته تعالى ، وخالفت " الامامية " و " القدرية " ^(١) وغيرهما شيخهم إبليس الذي طأوعوه في كل ما زين لهم ولم يطأوعوه في هذه المسألة ويقولون : أخطأ إبليس وهو أهل للخطأ حيث نسب " الغواية " إلى ربه تعالى الله عن ذلك ، فيقال لهم : وإبليس وإن كان أهلاً للخطأ فما تصنعون في نبي مكرم معصوم وهو نوح عليه السلام حيث قال لقومه : " ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم " . ^(٢)

" فقد أضاف اغواهم الى الله سبحانه وتعالى إذ هو الهادي والمضل ، سبحانه عما يقول الجاحنون والظالمون علوا كبيرا " . ^(٣)

فهو - كما ترى - يؤكد مذهب الأشاعرة وينعى على المخالفين .

٢ - وفي السياق نفسه وبيانا لقوله تعالى " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء " دافع القرطبي عن مذهب أهل السنة والأشاعرة وهاجم المعتزلة ، ^(٤)

بل أنه يخطو خطوة أوسع في مقام الرد على المعتزلة عندما يتتبع حججهم التي يتمسكون بها في تقرير " قاعدة العدل " ^(٥) ويبطلها ويبين تهاافتها .

(١) القدرية هنا " المعتزلة " لأنها تنفي القدر السابق .

(٢) من الآية ٢٤ من سورة هود ، وانظر : الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ١١٣ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج ٩ ص ٢٠ .

(٤) انظر : المصدر السابق ج ٧ ص ٥٤ .

(٥) " العدل الإلهي " هو مذهب كل المسلمين وعقيدتهم في ربهم ؛ إلا أنه - عند المعتزلة - قد اتخذ مفهوما خاصا ونمطا معيناً حملهم على القول بمسائل باطلة ونظريات فاسدة كتلك التي نعرض لها الآن .

فاذا قالت المعتزلة : إن الله تعالى قد وصف نفسه بالعدل فقال " وما ربك بظلام للعبيد " (١) وقال " إن الله لا يظلم الناس شيئا " (٢) وقال " إن الله لا يظلم مثقال ذرة " (٣) وكيف يتحقق هذا العدل مع أن الله سبحانه - في مذهب أهل السنة - يعاقب على ما أَرَادَهُ وفعله ؟

نرى القرطبي يهاجمهم ويرد عليهم وذلك من خلال تعليقه وبيانه للآية الكريمة " يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " (٤) .

فانه يعتبر الآية نصا من الله تعالى على أنه هو الخالق للكفر والإيمان معا .
وبيان ذلك : أن الله تعالى يحول بين المرء المؤمن وبين الكفر فلا يكتسبه إذ لم يقدره عليه بل أقدره على ضده وهو الإيمان .

كما أنه يحول بين المرء الكافر وبين الإيمان الذي أمره به فلا يكتسبه إذ لم يقدره عليه بل أقدره على ضده وهو " الكفر " .

يقول القرطبي - تعليقا على الآية الكريمة وخاصة قوله تعالى " واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " " انه يقتضى النص منه سبحانه على خلقه تعالى الكفر والإيمان فيحول بين المرء الكافر وبين الإيمان الذي أمره به فلا يكتسبه إذ لم يقدره عليه بل أقدره على ضده وهو " الكفر " وهكذا المؤمن يحول بينه وبين الكفر " (٥) .

(١) الشورى : ٤٦ .

(٢) يونس : ٤٤ .

(٣) النساء : ٤٠ .

(٤) الأنفال : ٢٤ .

(٥) الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ وانظر في ذلك أيضا " الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى " للقرطبي ج ٢ ص ١٤٠ ، التنكرة ص ٢٨٣ .

ثم يقول " فبان بهذا النص أنه تعالى خالق لجميع أكساب العباد خيرها
وشرها " (١).

ويبين أن ذلك هو عين العدل الإلهي فيقول " وكان فعل الله تعالى ذلك عدلاً
فيمن أضله وخذله إذ لم يمنهم حقاً وجب عليه فتزول صفة العدل وإنما منعمهم ما كان
له أن يتفضل به عليهم لا ما وجب لهم " (٢).

وإذا قالت " المعتزلة " كيف يناط بالعبد تكليف وهو غير خالق لأفعال نفسه ؟
فقد أجاب القرطبي بما أجاب به " الأشعرى " من أن مناط التكليف
والمسئولية والحساب والجزاء إنما هو " الكسب " مستنداً بقوله تعالى " لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت " (٣) وقوله " كل نفس بما كسبت رهينة " (٤) وقوله " تلك أمة قد
خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم " (٥) فقال - تعليقاً على مدلول هذه الآيات : -
وفي هذا دليل على أن العبد يضاف إليه أعمال وأكساب وإن كان الله تعالى أقدره
على ذلك ، أن كان خيراً فبفضله ، وإن كان شراً فبعمله ، وهذا مذهب أهل السنة ،
والأى بهذا المعنى في القرآن كثيرة .

فالعبد مكتسب لأعماله على معنى أنه خلقت له قدره مقارنة للفعل يدرك بها
الفرق بين حركة الاختيار وحركة الرعدة مثلاً وذلك التمكن هو مناط التكليف " (٦).

(١) (٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ وانظر في ذلك أيضاً " الأسنى في شرح
أسماء الله الحسنى " للقرطبي ج ٢ ص ١٤٠ ، التذكرة ص ٢٨٣ .

(٣) من الآية رقم ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٤) الآية ٣٨ من سورة المدثر .

(٥) من الآية رقم ١٣٤ ، ١٤١ من سورة البقرة .

(٦) القرطبي : الجامع ج ٢ ص ٩٤ وانظر في ذلك أيضاً " الأسنى " ج ٢ ص ١٤٠ - ١٤٥ ،
التذكرة ص ٩١٩ .

٣ - كما يهاجم رأى " المعتزلة " و" الكرامية " و" الخوارج " و" الجهمية " فى الإيمان .

٤ - و" المعتزلة " و" الخوارج " فى الشفاعة .

٥ - و" الامامية " و" الرافضة " فى الإمامة .

٦ - و" المشبهة " و" المجسمة " فى قولهم : إن البارى تعالى جسم كالأجسام .

٧ - " والزنادقة " و" القرامطة " ^(١) الذين يتبعون المتشابه بقصد التشكيك والاضلال .

وينتصر فى كل ذلك لمذهب " أهل السنة والأشاعرة " ^(٢) .

كما أننا نراه - وذلك واضح لمن قرأ كتبه " الجامع " ، " الاسنى " ، " التذكرة " يدافع عن مبادئ معينة يخالف فيها مذهب المعتزلة منها :

- أن الله تعالى لا يجب عليه فعل الأصلح .

- وأن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان .

- وأن صفات البارى سبحانه زائدة على الذات .

- وأن كلام الله تعالى نفسى ولفظى ، وأن الكلام على الحقيقة هو الأول لا الثانى أى نفسى وليس لفظيا .

- وأن رؤية الله تعالى جائزة فى الدنيا واقعة فى الآخرة .

(١) فرقة من الزنادقة تبيح المحرمات وتقول بنبوة " زرادشت " .

(٢) ولست بحاجة إلى سرد كلماته فى ذلك لأننا سوف نقف عليه بالتفصيل من خلال العرض المرتقب لأرائه واتجاهاته فى تلك القضايا وغيرها .

الى غير ذلك من المبادئ والآراء التي وإن كان كل واحد منها لا يكفي في القطع بأشعرية القرطبي إلا أن المعنى المشترك بينها ليقطع بذلك .

سادساً : مذهب في الفروع :

إذا كان القرطبي - كما وقفنا عليه - أشعريا قلبا وقالباً ، لباً ولباً ، وكان هذا هو مذهب العقدي الذي وهب نفسه للدفاع عنه ، فما هو مذهب في الفروع ؟

للإجابة على هذا التساؤل : نذكر أن المؤرخين وعلماء التراجم قد صرحوا في كتبهم بأن القرطبي - رحمه الله - كان " مالكياً " يتبع مذهب " الامام مالك " فإنهم حين يترجمون له يضيفون إلى ترجمته لفظ " المالكي " .

هكذا فعل السيوطي في " طبقات المفسرين " (١) ، البغدادي في كتابيه " هدية العارفين " (٢) ، " إيضاح المكنون " (٣) ، كحاله في " معجم المؤلفين " (٤) وغيرهم .

وقد تأتى لي - بعد جهد وأناة - أن أعثر في كتاب " التفسير والمفسرون " على تصريح من مؤلفه بأن الامام القرطبي لم يكن إلا " مالكياً " .

إلا أنه - وذلك من محامده - لم يتعصب لمذهب المالكي ولم يتابع إمامه على طول الخط بل كانت له في كثير من الأحيان رؤيته الذاتية واستقلاله الفكري الذي ينأى به قليلاً أو كثيراً عن رؤية شيخه وإمامه .

يقول " ابن عاشور " - تحت عنوان : انصاف القرطبي وعدم تعصبه :

-
- (١) ص ٢٨ طبعة " داليدن " ١٨٣٩ .
(٢) ص ١٢٩ ج ٢ طبعة وكالة المعارف الجليلية سنة ١٩٥٥ م .
(٣) ص ٨١ ج ١ طبعة وكالة المعارف الجليلية ١٩٤٥ - ١٣٦٤ .
(٤) ص ٢٣٩ ج ٨ طبعة بيروت ١٩٥٧ م .

"وخير ما فى الرجل انه لا يتعصب لمذهبه المالكى ، بل يمشى مع الدليل حتى يصل إلى ما يرى أنه الصواب أيا كان قائله " . (١)

ثم يقدم نماذج وأمثلة كثيرة جدا لاستقلال الرجل وعدم تعصبه فى هذا الجانب الفقهى وبالرجوع إلى كتابات القرطبى وجدناه مصداقا لما ذكر .

وبطبيعة الحال : فلسنا فى حاجة إلى سرد تلك المسائل والقضايا التى خالف فيها القرطبى شيخه وإمامه " الامام مالك " إذ ليس الغرض من هذا البحث متعلقاً بهذا الجانب من فكر الرجل وكتاباتة . (٢)

إلا أن الذى نستطيع أن نؤكد فى هذا الباب هو أن تلك الشخصية المستقلة فى " قضايا الفقه " ومجاله قد انعكست على صاحبنا وصاحبه فى مشواره الطويل مع مسائل علم الكلام وقضاياه .

فمع اكبار القرطبى لشيخه وإمامه " الأشعرى " (٣) كانت له - فى بعض الأحيان - اجتهاداته وأراؤه فى محيط هذا المذهب ، وذلك كما سنقف عليه فى الصفحات التالية .

والآن : وبعد هذا التمهيد الموجز الذى ألقيت فيه الضوء على جوانب من حياة القرطبى وشخصه ، أرى الجو مناسباً والعقول مهيئة للانتقال إلى موضوع البحث وجوهره : الجانب الكلامى فى فكر الإمام القرطبى .

(١) ٣٩ ص ١٢٥ .

(٢) ومن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إلى المؤلف المذكور ص ١٢٥ - ١٢٨ ، " الجامع " للقرطبى ج ١ ص ٣٥٣ ، ج ٢ ص ٢٣٢ ، ج ٢ ص ٢٠٤ ، ج ٢ ص ٢٢٢ ، ج ٢ ص ٢٠٠ .

(٣) لاشك أن الامام القرطبى قد اطلع على كتب " الأشعرى " وتلمذ عليها وأفاد منها .

وأرى أن أنجع وسيلة وأفضل طريق لإبراز ذلك الجانب وتجليته هو أسلوب " الموازنة " .

وأقصد بالموازنة هنا : الاحتكام إلى المذاهب الكلامية الإسلامية وموازنتها بالفكر القرطبي حتى تتضح مكانة الرجل وموضعه بين الفرق ، وهو المنهج الذى سوف نسير عليه فى هذا البحث بمباحثه الثلاثة : الإلهيات ، النبوات ، السمعيات ، والتبدأ بالبحث الأول .

"البعث الأول"

في
الالهيات

مواصلة

الفكر الكلامي الإسلامي بالقرطبي الجانب الإلهي

سأعرض بالموازنة لمذهب القرطبي حول أشهر مسائل العقيدة ومذاهب الفرق حول تلك المسائل ليمكن الحكم على أصالة المنهج الكلامي عند القرطبي وإدراك مدى قربيه من مذهب أهل السنة والسلف وخاصة " مذهب الأشاعرة " .
ومذه المسائل هي :

المسألة الأولى : الإيمان وحقيقته^(١)

وابراز مذهب القرطبي في الإيمان لا يتحقق في تصوري إلا من خلال إيماء سريعة إلى مذاهب الفرق الأخرى في المسألة ذاتها وخاصة :

١ - مذهب الخوارج .

٢ - مذهب المعتزلة .

٣ - مذهب أهل السنة (الأشاعرة) .

(١) ولا يقال : ولم البدء " بالإيمان وحقيقته " دون غيره من المسائل ودون ما سواه من القضايا ؟
لأننا نقول : هذا لا يحتاج إلى بيان ولا يفترق إلى جواب .

إذ لا يجهل أحد ممن يشتغل بعلم الكلام أهمية هذه المسألة بين المسائل ، وحجم تلك القضية بين القضايا .

كما لا يغيب عن الباحث المتخصص ما لها من دور في قيام هذا العلم ونشأة الفرق .

- فبسببها تكونت الخوارج .

- وبسببها تكونت المرجئة .

- وعلى أثرها تكونت المعتزلة .

- بل أن الرأي العام الإسلامي ممثلا في أهل السنة والجماعة لا سبب في ظهوره وقيامه سوى الخلاف حول " مشكلة الإيمان " وطرحها على بساط البحث والمناقشة .

فلا عجب إذن - والمشكلة هذا شأنها - أن تصدر بها الحديث وتستأنف بها العمل من أجل الوقوف على فكر الرجل واتجاهاته ، ولا عجب كذلك أن يوليها القرطبي عناية خاصة ويعكف عليها دراسة وتوضيحا كما يتضح في الصفحات التالية .

٤ - مذهب الإمام " أبى حنيفة " .

٥ - مذهب الجهمية .

٦ - مذهب الكرامية .

٧ - وأخيراً : مذهب الإمام القرطبي .

لكن بيان هذه المذاهب سيكون تهيئة وتمهيداً لإبراز فكر الرجل واتجاهاته وليس شرحاً وبسطاً وتحليلاً ، فذلك مشهور والكتب به مشحونة (١).

أولاً : : مذهب الخوارج في الإيمان :

يرى الخوارج أن الإيمان هو فعل المأمورات واجتناب المنهيات ، فمن أدى جميع ما وجب عليه كان مؤمناً ، ومن أخل بشيء مما وجب عليه فقد زال عنه اسم الإيمان .

ولذلك يكفرون بالذنوب مطلقاً سواء كان صغيراً أو كبيراً ، عن عمد وقصد أو عن خطأ واجتهاد وذلك في منهجهم معروف ومشهور (٢).

(١) انظر على سبيل المثال :

الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٧ - ١٦٨ تحقيق محمد محي الدين هيد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٧ - ١٢٠ مكتبة دار التراث بالقاهرة تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، شرح المواقف للجرجاني ج ٨ ص ٣٣٤ طبعة السعادة ١٩٠٧ م ، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ص ٢٣١ وما بعدها تحقيق د / محمد إبراهيم نصر - طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، التبصير في الدين للأسفرايينى ص ٢٦ وما بعدها طبعة مطبعة الأنوار ١٣٥٩ - ١٩٤٠ م تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٢٢ وما بعدها تحقيق محمد بن فتح الله بدران طبعة مكتبة الأنجلو المصرية - بدون تاريخ ، شرح البيهقي على الجوهرة ص ٥ طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م الطبعة الأخيرة ، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفى ص ٣٧٥ تحقيق أحمد شاکر - طبعة دار المعارف سنة ١٣٧٢ هـ ، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٠٧ مكتبة وهبة بالقاهرة ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي ص ٢٣٧ - ٢٤٠ (الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية) ، الإرشاد : لإمام الحرمين الجويني ص ٣٩٦ (الناشر : مكتبة الخانجي بمصر) .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٧ - ١٦٨ تحقيق محمد محي الدين طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية ، شرح المواقف للجرجاني ج ٨ ص ٣٣٤ طبعة السعادة ١٩٠٧ م ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي ص ٢٣٩ مكتبة الكليات الأزهرية ، الإرشاد للجويني ص ٣٩٦ مكتبة الخانجي بمصر .

ثانياً : مذهب المعتزلة :

وإذا كان الخوارج قد قالوا فى الإيمان أنه " الطاعات " مطلقاً فرضاً كان أو نفلاً وهذا يعنى قيامه على العمل وحده .

فإن الإيمان عند المعتزلة يقوم على ثلاثة أركان هى : التصديق بالجنان ، والاقرار باللسان ، والعمل بالأركان (١).

وتارك العمل عند المعتزلة خارج عن الإيمان كما قال الخوارج لكنه غير داخل فى الكفر كما قالوا بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، وكان ذلك أحد مبادئهم المقررة والثابتة (٢).

ثالثاً : مذهب أهل السنة :

ذهب الأشاعرة والماتريديي - وهما أكبر من يمثل أهل السنة - إلى أن حقيقة الإيمان هى " التصديق " أى تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى كل ما جاء به عن ربه مما علم مجيئه به من الدين بالضرورة كوجود الله ووحدانيته وسمعه وبصره وسائر صفاته (٣).

وكالتصديق بوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الزنا والخمر والسرقة ... الخ .

وهم يرون أن النطق بالشهادتين ليس داخل فى حقيقة الإيمان ولا هو ركن فيه ، وإنما هو شرط لاجراء الأحكام الدنيوية كالزواج والميراث والصلاة خلفه وعليه

(١) انظر : المحصل ص ٢٢٧ - الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٧٠٧ مكتبة وهبة بالقاهرة ، شرح البيجورى على الجوهرة ص ٨٥ ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩ ، المحصل ص ٢٣٩ ، تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسى بهامش (المحصل) للفخر الرازى .

(٣) انظر - من تراث الماتريديي - التمهيد لقواعد التوحيد للإمام أبى المعين النسفى تحقيق حبيب الله حسن أحمد - طبعة دار الطباعة المحمدية ٣ ربب الأتراك .

والدفن في مقابر المسلمين ، لأن التصديق لما كان خفيا في القلب كان لا بد له من علامة تدل عليه وهي الاقرار باللسان .

فمن صدق بقلبه وأقر بلسانه ، فهو مؤمن عند الله وعند الناس .

ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر يمنعه ولا لآفة أصابته فهو مؤمن عند الله وليس مؤمنا عند الناس فلا يعاملوه معاملة المسلمين .

كذلك فإنهم يرون أن العمل ليس ركنا في الإيمان بل هو شرط كمال فيه " فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ، ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال " (١).

هذا هو مذهب الأشاعرة والماتريديين وهو مذهب جمهور العلماء (٢).

يقول " الامام الأشعري " إن قال قائل : ما الإيمان عندكم بالله تعالى ؟ قيل له : التصديق بالله " (٣).

ويقول " أن الإيمان هو التصديق لله وأرسله عليهم السلام في أخبارهم ولا يكون هذا التصديق صحيحا إلا بمعرفة " (٤).

ويقول " الباقلاني " " أن الإيمان هو التصديق بالله تعالى وهو العلم والتصديق يوجد بالقلب " (٥).

ويقول " الفخر الرازي " شارحا مذهب أهل السنة في الإيمان ومفرقا بينه

(١) البيهقي : شرح جوهرة التوحيد ص ٢٩ مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ١٣٥٨ هـ .
(٢) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص ٢٩ - ٣٠ ، شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ٢١٠ - ٢١١ مطبعة دار الفكر شرح المواقف ج ٢ ص ٤٥٤ ، الاعتقاد للبيهقي (باب القول في الإيمان) ص ٩٥ .

(٣) اللع : ص ١٢٣ - مجمع البحوث الإسلامية .

(٤) أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٨ مطبعة دار الكتب العلمية ببيروت .

(٥) التمهيد : ٢٤٦ - المكتبة الشرقية - بيروت .

وبين مذهب المعتزلة " لا نزاع فى أن الإيمان فى أصل اللغة عبارة عن التصديق .
وفى الشرع : عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به ، خلافا
للمعتزلة فإنهم جعلوه إسما للطاعات والعبادات ، فانهم قالوا : انه اسم للتصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالأركان " (١).

لكن : عند التحقيق يتبين لنا أنه لا فرق يذكر بين ما ذهب إليه الأشاعرة وما
ذهب إليه المعتزلة فى الإيمان ، وأن الخلاف بينهما يكاد يكون لفظيا لا حقيقيا .
لأنه لا خلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى أن الله تعالى أراد من العباد القول
والعمل معا ، وإن الدين يرتب الفوز والفلاح على النطق بالشهادتين مع الإخلاص
والعمل بمقتضاها .

كل ما هنالك هو أنهم يقولون : إن هذا المطلوب من العمل لا يشمل اسم
الإيمان عند إفراده بالذكر ، ولهم على ذلك أدلة ستعرض لها بعد .

رابعاً : مذهب الامام أبى حنيفة :

ذهب الإمام " أبو حنيفة " إلى أن الإيمان هو التصديق بالجنان والاقرار
باللسان ، فاعتبر " الاقرار " جزءا من مفهوم الإيمان وحقيقته .
وفى ذلك يقول " والإيمان هو الاقرار والتصديق " (٢).

وعليه : فمن صدق بقلبه ولم يقر لسانه مع قدرته على الاقرار وتمكنه منه لا
يكون مؤمنا لا عند الله ولا عند الناس ، أى لا يدخل الجنة ولا يعامل معاملة
المسلمين .

(١) المحصل : ٢٢٧ - مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) شرح الفقه الأكبر لملى القارى (متن) ص ٨٥ طبعة مصطفى البابى الحلبي .

ويرى الامام أبو حنيفة - كما يرى الأشاعرة والماتريديه - أن الذي لا يستطيع
النطق كالأخرس ومن في حكمه يكفى منه التصديق القلبي .

والخلاف بين مذهب أبى حنيفة ومذهب الأشاعرة إنما هو فى المصدق القادر
على الاقرار ، ولم يقر ، فهو مؤمن عند الأشاعرة غير مؤمن عند الإمام .^(١)

خامساً : مذهب الجهمية :

يرى " جهنم بن صفوان " ومن تبعه من القدرية أن الإيمان هو معرفة الله تعالى
بالقلب وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه ، فإذا عرف الله
تعالى بقلبه فهو مؤمن من أهل الجنة .

يقول الإمام الأشعري " وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد
بلسانه أنه لا يكفر بجحده " .^(٢)

ويقول " البغدادى " فى " أصول الدين " " وزعمت الجهمية أن الإيمان هو
المعرفة وحدها " .^(٣)

وفى الفرق بين الفرق له أيضاً " وزعم - يقصد الجهم - أن الإيمان هو
المعرفة بالله تعالى فقط ، وأن الكفر هو الجهل به فقط " .^(٤)

ويعدد " الشهرستانى " مبادئ " الجهم " فيقول : " ومنها قوله : من أتى
بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده " .

(١) انظر : شرح البيهقي على الجوهرة ص ٣٠ ، شرح الطحاوية ص ٢١٠ - ٢١١ ، مقالات
الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٢ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٤ تحقيق محمد محى الدين ، مكتبة النهضة المصرية ، وانظر :
الفصل ج ٣ ص ١٨٨ .

(٣) أصول الدين ص ٢٤٩ - دار الكتب العلمية - بيروت

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٢٨ - مؤسسة الحلبي وشركاه

وهذا المعنى - مضافاً إلى الجهمية - نجده عند " الجرجاني " فى شرح
المواقف^(١) ، " التفاترانى " فى شرح المقاصد^(٢) ، وإن كان هذا الأخير قد أضافه
أيضاً إلى الشيعة وإلى أبى الحسين الصالحى من القدرية .

وهذا المذهب ظاهر الفساد ، إذ يترتب عليه أن يكون فرعون وقومه بل وإبليس
نفسه مؤمنين كاملي الإيمان ، فإنهم جميعاً لم يجهلوا ربهم بل كانوا به عارفين .

ففرعون وقومه كانوا يعلمون تماماً صدق موسى عليه السلام وأنه رسول الله
حقاً ، ولهذا قال موسى لفرعون " لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات
والأرض "^(٣) كما قال سبحانه - فى شأن فرعون وقومه - " وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم "^(٤) .

كذلك كان إبليس عارفاً بربه ، فقد قال " رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون " ^(٥)

وأقسم بعزة الله تعالى فقال : " فبعزتك لأغوينهم أجمعين " ^(٦) .

وأخبر تعالى عن المشركين " وإنن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن
الله " ^(٧) .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى وبطلان قول الجهمية ^(٨) .

(١) ج ٨ ص ٣٢٣ - طبعة السعادة ١٩٠٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٨٢ .

(٣) من الآية ١٠٢ من سورة الاسراء .

(٤) من الآية ١٤ من سورة النمل .

(٥) من الآية ٣٦ من سورة الحجر .

(٦) من الآية ٨٢ من سورة ص .

(٧) من الآية ٢٥ من سورة لقمان .

(٨) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٣٢ - المكتب الإسلامى ببيروت ، التفسير الكبير
للغفر الرازى ج ٢ ص ٢٨ المجلد الأول - طبعة دار الفكر تفسير قوله تعالى " الذين يؤمنون
بالغيب " من سورة البقرة .

سادسا : مذهب الكرامية : (١)

يرى " محمد بن كرام " ومن تبعه من الكرامية أن الإيمان هو الاقرار باللسان فقط ، وإن لم يكن معه تصديق ولا عمل .

" وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا " . (٢)

وزعموا - كما ذكر الاسفراينى فى " التبصير فى الدين " " أن الزنديق والمنافق إذا قال بلسانه : لا إله إلا الله وفى قلبه النفاق والزندقة فهو مؤمن حقا " . (٣)

وزعموا كذلك " أن الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان " . (٤)

وحجتهم فى ذلك : أن النبى - صلى الله عليه وسلم - وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يكتفون ممن جاء مسلما بالتلفظ بالشهادتين فقط من غير أن ينتظروا منهم العمل ، ومعلوم أنهم لم يطلعوا على ما فى قلوبهم من التصديق فيكون الإيمان محصورا فى الاقرار فقط . (٥)

وهذا المذهب لا يقل فسادا عن سابقه ، وقد كفانا الامام القرطبى مؤنة الرد عليه وإبطاله وذلك كما يتضح من العرض التالى :

(١) انظر فى شأنهم : الفرق بين الفرق ص ١٣٠ تحقيق وتقديم طه عبد الرؤوف سعد ، المال والنحل ج ١ ص ١٠٨ تحقيق عبد العزيز الوكيل .

(٢) الامام الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٣ .

(٣) التبصير فى الدين ص ٦٩ ، الفرق بين الفرق ص ١٣٦ .

(٤) الامام الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٣ تحقيق محمد محى الدين - طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية .

(٥) انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص ٢١٠ طبعة دار الفكر .

سابعاً : تقرير مذهب القرطبي في الإيمان :

والآن : وبعد أن بينت مذاهب أشهر الفرق في المسألة وناقشتها مناقشة خفيفة تتناسب وحجم " التهيئة والتمهيد " لا يبقى إلا أن نتساءل :

ماذا عن " القرطبي " ورأيه في القضية ؟ وأين هو من هذا الكم الهائل من الآراء والاتجاهات ؟

- أهو أشعري المذهب ؟ أم معتزلي الاتجاه ؟ أم خارجي الرؤية ؟

- هل يتابع " ابن كرام " ؟ أم يرضى قول " الجهم " ؟ أم يسير في اتجاه " أبى حنيفة النعمان " ؟

- وهل يقف دوره عند مجرد الميل أو القبول بهذا الرأي أو ذاك ؟ أم يتجاوز ذلك ليبطل رأى المخالف ويرد على المبتدع ؟

والجواب على ذلك كله : أن رأى القرطبي - في مسألة الإيمان وحقيقته - وكما تشهد بذلك مواقفه وعباراته التي سنعرض لها - جاء منسجماً مع مذهب الأشاعرة ورأيهم في المسألة .

وقد جاء ذلك في صورة رد على " الكرامية " وإبطال مذهبهم في الإيمان .

يقول القرطبي - تعليقا على الآية الكريمة " ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين " (١) :

" في هذا رد على الكرامية حيث قالوا : إن الإيمان قول باللسان وإن لم يعتقد بالقلب ، واحتجوا بقوله تعالى : " فأتائبهم الله بما قالوا " (٢) ولم يقل بما قالوا

(١) الآية رقم ٨ من سورة البقرة .

(٢) من الآية ٨٥ من سورة المائدة .

واضمروا ، ويقول عليه السلام " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإن قالوا فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم " .

وهذا منهم قصور وجحود وترك نظر لما نطق به القرآن والسنة من العمل مع القول والاعتقاد ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان " (١) .

فما ذهب إليه محمد بن كرام السجستاني وأصحابه هو النفاق وعين الشقاق ونعوذ بالله من الخذلان وسوء الاعتقاد " (٢) .

هذا نص للقرطبي شرح فيه مذهبه في الإيمان بوضوح ، ونقف منه على ما يلي :

١ - أن القرطبي لم يكتف بالاعلان عن رأيه في المسألة بل تعدى ذلك ليرد على المخالفين ويبطل مذهبهم .

٢ - أن القرطبي لم يذكر مذهب الكرامية مجرداً بل أضاف إليه بعض أدلتهم وأقوى حججهم ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن النزعة الكلامية في فكر الامام القرطبي لم تكن شيئاً عارضاً أو غير مقصود بل كانت شيئاً أصيلاً ومسيطرًا ، كما كانت همه وشاغله في مشواره العلمي الطويل (٣) .

(١) لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا هو موجود في " ونسك " المعجم المفهرس .
(٢) الجامع : ج ١ ص ١٢٥ .

(٣) بل لقد كانت تلك " النزعة الكلامية " والرد على المخالفين من أهل البدع والضلال هدفاً من أهم الأهداف ، ودافعاً من أكبر الدوافع التي حملته على تأليف كتابه " الجامع " على النحو الذي أشرت إليه سلفاً . وقد صرح بذلك عندما قال - في مقدمة كتابه المذكور :
" وبعد : فلما كان كتاب الله هو الكفيل بجميع علوم الشرع ... رأيت أن أشتغل به مدى عمرى واستفرغ فيه منى بأن أكتب فيه تعليقا وجيزا يتضمن نكتا من التفسير واللغات والأعراب والقراءات والرد على أهل الزيغ والضلالات ... " (الجامع ج ١ ص ٦ طبعة دار الفكر) .

٣ - أن القرطبي قد أنكر بشدة على الكرامية قولهم واعتبره نقاشا خالصا واقتراء ظاهرا ، كما اعتبره قصورا في الفهم وعجزا عن الإدراك ، واتهم "ابن كرام" بسببه بالشقاق وسوء الاعتقاد (١)

٤ - أن مذهب الكرامية - في رأى القرطبي - يتعارض مع صريح القرآن الكريم وخاصة قوله سبحانه "ومن الناس ممن يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين" وهذا من وجهة نظره كما هو من وجهة نظرنا أيضا - أعظم دليل وأكبر برهان على فسادة .

٥ - أن القرطبي قد اتفق مذهبه في الإيمان مع مذاهب الأشاعرة في اعتبار الاقرار باللسان والتصديق بالجان .

ولكن القرطبي - وكرد فعل لمذهب الكرامية المكتفى "بالاقرار" والمستغنى تماما عن العمل - قد أكد مكانة العمل من الإيمان ومزلاته منه لا على أنه شرط فيه

(٢) ولم يكن القرطبي - رغم شناعة هذا الاتهام - مبالغا ولا واصفا له بما ليس فيه أو ما ليس له بأهل .

فتاريخ "ابن كرام" مع قضايا الإيمان ومسائل العقيدة ملوّه بالترّهات والأعاجيب التي افاضت كتب الكلام في ذكرها .

"فقد دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى العرش" (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٨) .

"وزعم وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث" (مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٣) .
وأعجب من كل ذلك أن "ابن كرام" وصف معبوده "بالثقل" ، فقد قال - في تفسير قوله تعالى "إذا السماء انفطرت" أنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها (البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢١٨ تحقيق محمد محي الدين) .

تلك جملة من ضلالات ابن كرام التي أوصى بها أتباعه من الكرامية ، ولذلك لا نعجب إذا رأينا الإمام القرطبي وقد وصفه بالنفق والشقاق وسوء الاعتقاد ، فقد وصفه "البغدادى" بما هو أشنع من ذلك حيث رماه وفرقته بالكفر الصريح وأخرجهم من حظيرة الإيمان وذلك عندما قال "الكرامية لا يكفر بعضها يمضيا وإن أكفرها سائر الفرق" (الفرق بين الفرق ص ٢١٥ بتصريف - الناشر : مؤسسة الحلبي وشركاؤه) .

جزء من ماهيته كما يقول المعتزلة ، بل على أنه شرط لا يستغنى عنه ولا يتحقق بدونه على نحو ما يقوله الأشاعرة . وتلك لفظة هامة يجب الانتباه لها والتحرز من الخطأ في فهمها .^(١)

والدليل على أن القرطبي لا يعتبر العمل جزءاً من الإيمان وأن الإيمان عنده هو " التصديق " فقط وأنه أشعرى المذهب في هذه المسألة هو أقوال القرطبي نفسه وتصريحاته والتي نذكر منها قوله :

" وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب ، وأما الإسلام فقبول ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم في الظاهر " .^(٢)

فهذه العبارة - على وجازتها - برهان واضح على ما تقوله وتدعيه في مذهب الرجل .

فقد فسر الإيمان " بالتصديق " كما فسر الإسلام " بالعمل " ولو كان العمل جزءاً من الإيمان عند القرطبي لما صح له هذا النهج ولما أمكنه ولا جاز له أن يفرق

(١) أما ما ذكره من حديث " الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان " فهو لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم نعثر عليه في كتب الصحاح ولا هو موجود في " ونسبك " (المعجم المفهرس) .

فإن قيل : إن المشكلة لا تكمن في صحة الحديث أو عدم صحته بقدر ما نراها في ذكره له واستشهاد به .

فهذا الاستشهاد من جانب القرطبي صريح في أنه يفسر الإيمان " بالعمل " مع اعتبار التصديق بالجنان والقرار باللسان ، وهذا يعني أنه يدين بمذهب المعتزلة لا مذهب الأشاعرة . قلنا : إن الأصل عند القرطبي والقاعدة عنده في تفسير الإيمان أنه " التصديق " ، وفي تعريف الإسلام أنه " العمل " ، إلا أنهما - في رأى القرطبي أيضا - قد يستعملان مترادفين أحيانا فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر " ومتداخلين " أحيانا أخرى فيطلق أحدهما ويراد به مسماه في الأصل ويسمى الآخر وعلى هذا المعنى الأخير يحمل إيراده للحديث المذكور - إن صح - ويفسر به (انظر : الجامع للقرطبي ج ٤ ص ٢٩) .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ١٦ ص ٢٢٧ طبعة دار الكتب العلمية .

بين الإيمان والاسلام ، وكان تفريقه بينهما على النحو المذكور تناقضاً واضحاً واضطراباً ظاهراً .

ألم تر إلى المعتزلة وكيف أنهم لما قالوا بجزئية العمل من الإيمان لم يمكنهم أن يفرقوا بينه وبين الإسلام ووجدوا أنفسهم مضطرين إلى القول : الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الإيمان .

أيضاً : مما يؤكد وجهة نظرنا في فهم مذهب الرجل من خلال عباراته :

أننا نراه يعرف الإيمان مرتين ، مرة في " اللغة " وأخرى في " الشرع " .

فيقول في الأولى " الإيمان في اللغة " التصديق " وفي التنزيل : وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق " (١) .

وعندما يبدأ في تفسير المعنى الثانى وهو الإيمان " الشرعى " نراه يفسره أيضاً بالتصديق (٢) فيقول " وهذا الإيمان الشرعى هو المشار إليه في حديث جبريل عليه السلام حين قال للنبى صلى الله عليه وسلم - فأخبرنى عن الإيمان ، قال : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال : صدقت " (٣) .

أيضاً مما يؤكد مذهب في حقيقة الإيمان وأنه التصديق مذهب في حقيقة " الكفر " وأنه التكذيب .

وأنت خبير بأن المذاهب في " حقيقة الكفر " قد انبثت على المذاهب في " حقيقة الإيمان " وتأسست عليها .

(١) المصدر السابق ج ١ ص ١١٤ .

(٢) لكته " تصديق خاص " أنه التصديق بوجود الله وملائكته وكتبه ورسله والتصديق باليوم الآخر وما فيه من بحث وحساب .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ١٥ طبعة دار الكتب العلمية .

فمن عرف الإيمان من المتكلمين بأنه " التصديق " فقد عرف الكفر بأنه " التكذيب والجحود " .

ومن عرف الإيمان بأنه " المعرفة بالله تعالى " فقد عرف الكفر بأنه " الجهل به سبحانه " (١) .

ومن عرف الإيمان بأنه " الاقرار باللسان فقط " فقد عرف الكفر بأنه الجحود باللسان (٢) ... وهكذا .

فاذا علمت هذا ، ثم علمت أن الامام القرطبي قد عرف الكفر شرعا بأنه التكذيب والجحود (٣) علمت - بما لا يدع مجالا للشك - أنه فسر الايمان بالتصديق وأنه أشعرى المذهب في المسألة ، وأنه عندما يدخل العمل فإنما يدخله شرطاً لا شرطاً .

والواقع : أنني في هذه المسألة أميل إلى رأى القرطبي والأشاعرة ، وخاصة قولهم : إن العمل ليس جزءاً من حقيقة الإيمان ، ونقول إنه هو الذى تشهد به النصوص من قرآنية وسنية .

∴ فقد دلت النصوص على ثبوت الإيمان قبل الأوامر والنواهي .

∴ وعلى أن الإيمان والعمل الصالح متغايران .

∴ وعلى أن الإيمان والمعاصي - حتى ولو بلغت حد الكبائر - يجتمعان .

(١) وهذا منسوب إلى " الجهمية " (انظر : أصول الدين للبغدادى ص ٢٤٩ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت) .

(٢) وقد نسب هذا إلى " الكرامية " (انظر : شرح الطحاوية لابن العز الحنفى ص ٢١٠ طبعة دار اللكر) .

(٣) نعم : يعرف القرطبي الكفر شرعا بأنه " التكذيب " ويذكر ذلك صراحة عندما يقول : " قوله تعالى " واشكروا لى ولا تكفروا " الكفر هنا : ستر النعمة لا التكذيب " أى معناه اللغوى لا الاصطلاحي ، وهذا يعنى أنه يحصر الكفر الشرعى فى التكذيب والجحود (الجامع ج ٢ ص ١١٦) .

قال تعالى " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون " (١) فإنه يدل على ثبوت الإيمان قبل الأمر بالصوم .

ومثله قوله سبحانه " قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة " (٢) سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة .

وقال تعالى " الذين آمنوا وعملوا الصالحات " (٣) فإن أصل العطف المغايرة (٤) .

وقال " الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم " (٥) " فقد اقتضى بمفهومه إجتماع الإيمان والظلم بمعنى المعاصى " (٦) .

وقال تعالى " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما " (٧) وقال " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى " (٨) .

فقد قرن الإيمان - فى الآيتين - بضد العمل الصالح فدل ذلك على تباينهما .

أيضاً : فإن الإيمان فى اللغة هو " التصديق " فيستعمل شريعاً فى تصديق خاص ، ولا دليل على نقله للثلاثة كما زعمه المعتزلة .

كذلك : فإنه من الأمور المسلمة لدى كل عاقل " أن كثيراً من الأوقات يرتفع فيها العمل عن المؤمن ولا يجوز أن يقال : ارتفع عنه الإيمان .

(١) الآية ١٨٢ من سورة البقرة .

(٢) من الآية ٣١ من سورة إبراهيم .

(٣) من الآية ٢٩ من سورة الرعد .

(٤) ولا يقال : ليس كل عطف يقتضى " المغايرة " فقد قال الله تعالى " تنزل الملائكة والروح فيها " مع أن الروح وهو جبريل عليه السلام من جملة الملائكة ، لأننا نقول : الأول هو الكثير والغالب وهو الأصل فى هذا الباب وغيره لا يقاس عليه .

(٥) من الآية ٨٢ من سورة الأنعام .

(٦) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص ٤٦ - طبعة مصطفى الحلبي ١٩٢٩ م .

(٧) من الآية ٩ من سورة الحجرات .

(٨) من الآية ١٧٨ من سورة البقرة .

فإن الحائض والنفساء يرفع الله عنهما الصلاة ولا يجوز أن يقال : رفع الله
عنهما الإيمان أو أمرهما بترك الإيمان " (١) .

كذلك فإنه " يجوز أن يقال : ليس على الفقير زكاة ، ولا يجوز أن يقال : ليس
على الفقير إيمان " (٢) .

فدل ذلك على أن الإيمان غير العمل والعمل غير الإيمان وهو ما يقول به
القرطبي والأشاعرة وهو المختار في المسألة .

وإذا كان هذا عن رأي القرطبي في " حقيقة الإيمان " فعماذا عن رأيه في
زيادة الإيمان ونقصانه " ؟ .

(١) الجوهرة المنيفة للملاحسين اسكندر في شرح وصية الامام أبي حنيفة التميمي عن ٧ طبعة
الهند سنة ١٣٣١هـ .
(٢) المصدر السابق والصحيفة .

الايان بين الزيادة والنقصان ومذهب القرطبي

لعله قد اتضح من خلال تلك الموازنة التي عقدناها بين مذهب القرطبي في
الايان ومذاهب أشهر الفرق :

- أنه بعيد عن " الخوارج " .

- بعيد عن " الجهمية " .

- بعيد عن " الكرامية " .

- بعيد عن " المعتزلة " .

- يتطابق تطابقا تاما مع الأشاعرة .

لكن : هل يستمر الامام القرطبي على هذا النهج ؟ أقصد هل يستمر على
ولائه للأشعرى والأشاعرة في تلك القضية المطروحة فيقول بما قالوا ؟ أم ينحرف في
المسألة نحو آخر وتكون له اجتهاداته في محيط المذهب الأشعرى ؟ .

هذا ما ستكشف عنه تلك الأيماء السريعة والإيحاء الخاطفة لما قاله
المتكلمون في هذا الباب .

فمن المعلوم أن المتكلمين قد اختلفوا عندما أرادوا الإجابة على هذا السؤال :

هل الايمان يزيد وينقص ؟ أو لا يقبل زيادة ولا نقصا وتعددت اتجاهاتهم^(١)

وذلك على النحو التالي :

(١) ومن الأمور التي لا تحتاج إلى بيان أن اختلاف المتكلمين في زيادة الايمان ونقصانه فرع
اختلافهم على " حقيقة الايمان " ونتيجة حتمية له .

∴ جمهور الأشاعرة : وقد قالوا إن الإيمان يقبل الزيادة كما يقبل النقصان .

واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل .

أما العقل : فانهم يقولون : لو لم تتفاوت حقيقة الايمان زيادة ونقصا للزم من ذلك أن يكون إيمان أحاد الأمة بل الغارقين في الفسق والزيلة مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة ، لكن اللازم باطل فبطل ما أدى إليه وهو عدم التفاوت بالزيادة والنقصان وثبت نقيضه وهو قبول الايمان للأمرين معا وهو المطلوب (١) .

وأما النقل : فنصوص عديدة في هذا المعنى (٢) منها :

- قول الله تعالى " إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا " (٣) .

- وقوله سبحانه " فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا " (٤) .

- وقوله " ويزداد الذين آمنوا إيمانا " (٥) .

- وقوله " ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم " (٦) .

- ومن الأحاديث : قوله - صلى الله عليه وسلم - " أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا " (٧) .

(١) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص ٥٠ طبعة مصطفى الحلبي ١٣٣٩ هـ .

(٢) انظر : أصول الدين للبغدادى ص ٢٥٢ دار الكتب العلمية بيروت .

(٣) من الآية رقم ٢ من سورة الأنفال .

(٤) من الآية رقم ١٢٤ من سورة التوبة .

(٥) من الآية رقم ٣١ من سورة المدثر .

(٦) من الآية رقم ٤ من سورة الفتح .

(٧) أو داود : ستة ١٤ ، الترمذى : رضاع ١١ ، ليمان ٦ ، الدارمي : رفاق ٧٤ ، أحمد بن حنبل

ج ٢ ص ٢٥٠ وانظر ونسبك : المعجم المفهرس ، ج ٦ ص ٦٥ مادة " كمل " ١٩٦٧ م .

وقوله صلى الله عليه وسلم " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان " وفي رواية " ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل " (١) .

الى غير ذلك من الآيات والأحاديث في هذا المعنى (٢) .

∴ أما أصحاب الفريق الثاني - وهم المعتزلة ومن تبعهم - فقد رفضوا احتجاج المثبتين بهذه النصوص وقالوا إنها لا تثبت دعواهم .

ومن ثم : فقد تبنا في المسألة رأيا آخر خلاصته أن الايمان يزيد ولا ينقص (٣) .

(١) مسلم : ايمان ٧٨ ، بخارى : علم ٢٨ ، أبو داود : ملاحم ١٧ ، طيب ٢٤ ، ترمذى : رؤيا ١ ، ٥ ، ٧ ، ١٠ ، النسائي : ايمان ١٧ ، الداريمى : رؤيا ٥ ، ٦ ، ١٠ ، موطأ : رؤيا ٤ ، أحمد بن حنبل ج ٢ ص ١٠٤ ، ج ٢ ص ٢٠٠ (وانظر : ونسك - المعجم المفهرس ج ٢ ص ٢٠٠) .

(٢) لكن مما ينبغي أن يلتفت اليه :
أن القول بزيادة الايمان ونقصه لا يشمل إيمان الملائكة والأنبياء .
أما إيمان الملائكة : فالمشهور والراجح أنه لا يزيد ولا ينقص لأنه إيمان جبلى لطرى ، وما كان جبليا فطريا لا يقبل الزيادة ولا النقصان .
وأما ايمان الأنبياء : فإنه يزيد ولا ينقص ، ودليل زيادته قول سيدنا ابراهيم عليه السلام " ولكن ليطمئن قلبى " .

وقيل أن إيمان الملائكة مثل ايمان الأنبياء يزيد ولا ينقص لكن الراجح هو الأول .
فتخلص أن الأقسام ثلاثة :

- يزيد وينقص وهو ايمان الأمة انسا وجنا .

- لا يزيد ولا ينقص وهو الراجح في ايمان الملائكة .

- يزيد ولا ينقص وهو ايمان الأنبياء .

وراد بعضهم قسما رابعا وهو الذى ينقص ولا يزيد وهو ايمان الفساق .
انظر : البيجورى - شرح جوهرة التوحيد ص ٥٠ ، شرح الفقه الأكبر للملا على القارى ص ٨٧ - الناشر : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ص ٢٨٤ تحقيق جيب الله حسن طبعة دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

(٣) وهذا في الحقيقة ظاهر الفساد ، فإن ما يقبل الزيادة يقبل النقص لا محالة ، ولا يخرج عن تلك القاعدة إلا ايمان الأنبياء - عليهم السلام - فإنه - كما ذكرنا - يقبل الزيادة ولكن لا يقبل النقصان ، والسبب في ذلك وجود العصمة المانعة لهم من نقصه .

ومن الواضح أن هذا القول من المعتزلة جاء إمتداداً لرأيهم فى الإيمان وحقيقته .

فالإيمان عندهم - وكما سبق بيانه - نفس فعل المأمورات واجتناب المنهيات ، والمأمورات تشمل جميع الطاعات الفرائض منها والنوافل .

فمن أدى جميع ذلك كان مؤمناً ، ومن أخل بشئ منها فقد زال عنه الإيمان فلم يبق له شئ منه ^(١) .

هذا من المعتزلة ومن تبعهم ، والاشاعرة ومن وافقهم ، فماذا عن القرطبي ؟

القرطبي ورأيه فى المسألة :

لقد جاء رأى القرطبي فى المسألة واضحاً وصريحاً وذلك عندما قال :

إن الإيمان بمعنى " التصديق " لا يقبل زيادة ولا نقصان وأن الزيادة والنقصان إنما تكون فى العلاقات دون الذات ، أى فى تعلقات الإيمان دون ذاته .

يقول القرطبي فى ذلك " اختلف العلماء فى زيادة الإيمان ونقصانه على أقوال .

والعقيدة فى هذا على أن نفس الإيمان الذى هو تاج واحد وتصديق واحد بشئ ما إنما هو معنى فرد لا يدخل معه زيادة إذا حصل ، ولا يبقى منه شئ إذا زال ، فلم يبق إلا أن تكون الزيادة والنقصان من متعلقاته دون ذاته " ^(٢) .

هذا هو مذهب القرطبي : الإيمان - بمعنى التصديق - لا يتصور فيه زيادة

(١) انظر البغدادى : أصول الدين ص ٢٥٢ ، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٧٠٧ تحقيق د / عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة .

(٢) الجامع : ج ٤ ص ١٧٩ - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

ولا نقصان إذ التصديق لا يقبل شيئاً من ذلك لأنه إما تصديق أو لا تصديق ، وهو مذهب لا نقره له ولا نوافقه إياه .

فالواقع أن " التصديق القلبي " يقبل الزيادة كما يقبل النقص لاشك في ذلك^(١) .

" فهو يزيد بكثره النظر ووضوح الأدلة وينقص بعد مهما .

وقد يزيد بمحض التجلي " ^(٢) الذي يمن الله به على من يشاء من عباده ويصطفيه من خلقه في بعض الأحيان .

وبديهى أن التصديق بعده ليس بمنزلة التصديق قبله ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فمما لا يستساغ انكاره أن تصديق " المقلد " وهو ما يسمى " بالتصديق التقليدى " لا يرقى بحال إلى تصديق هذا الذى أمن عن اقتناع وأدلة وبراهين وهو ما يطلق عليه " التصديق البرهانى " ولأجله فقد وقع الخلاف بين العلماء في صحة إيمان المقلد وذلك في باب مشهور^(٣) .

ومن ناحية ثالثة : فاننا ننظر في نصوص الدين - لاسيما الآيات القرآنية - فنجد بعضها يتحدث عما سماه " بعلم اليقين " وذلك كقوله سبحانه " كلا لو تعلمون علم اليقين " ^(٤) .

(١) انظر . شرح جوهرة التوحيد ص ٣١ - ٣٢ - مطبعة مصطفى البابى الحلبي ١٩٣٩م ، شرح العقيدة الطحاوية ص ٢١١ - ٢١٥ طبعة دار الفكر ، التمهيد لقواعد التوحيد للإمام أبى المعين النفى ص ٣٨٤ (هامش) دار الطباعة المحمدية .

(٢) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص ٣٣ .

(٣) انظر - على سبيل المثال - جوهرة التوحيد للقانى وشرحها المعروف " بتحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى ص ٢٢ - ٢٥ ، شرح الفقه الأكبر لملا على القارى ص ١٤٣ - ١٤٥ مكتبة مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ .

(٤) الآية ٥ من سورة الكوثر .

وأخر يصرح بما دعاه " عين اليقين " وذلك كقوله سبحانه " ثم لترونها عين اليقين " .^(١)

وثالث يلفت نظرنا إلى ما اطلق عليه " حق اليقين " ^(٢) وذلك كقوله سبحانه :
" إن هذا لهُرُوقُ اليقين " ^(٣) وقوله " وأنه لهُرُوقُ اليقين " ^(٤)

فهل يمكن أن يكون المعنى المراد من كل ذلك واحدا ؟ أم أن لكل لفظ معناه ؟
ولكل تعبير مغزاه ؟ وإنها تتفاوت قوة وضعفاً ؟ ^(٥) .

إننى - فى الحقيقة - لا أفهم من كل ذلك إلا أن يكون التصديق مراتب
والايمان درجات .^(٦)

كما أننى على يقين بأن " التصديق المستلزم لعمل القلب والجوارح لهُرُوقُ أكمل

(١) الآية ٥ من سورة الكوثر .

(٢) الآية ٧ من سورة الكوثر .

(٣) الآية ٩٥ من سورة الواقعة .

(٤) الآية ٥١ من سورة الحاقة .

(٥) لقد كفانا علماؤنا - لاسيما أهل الكشف منهم والتصوف - مؤنة الاجابة على هذا السؤال ،
وأوضحوا بجلالة أن اختلاف هذا العبارات إشارة إلى تفاوت القوة فيها .

انظر . الرسالة القشيرية للإمام القشيري ج ١ ص ٢٦٦ تحقيق الدكتور / عبد الحليم محمود ،
د / محمود بن الشريف طبعة دار الكتب الحديثة .

وانظر فى ذلك أيضا : عوارف المعارف للسهروردي ضمن كتاب " الاحياء " للغزالي ج ٥
ص ٣٢٢ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

(٦) وإذا دق فهم ذلك على البعض أوكلت عقولهم نون فهمه واستيعابه أمكننا أن نقرب له بمثال
نستوحيه من قانون " العقل والعقلاء " إذا صح التعبير .

فالعقلاء جميعا " مستوون فى أنهم عقلاء غير مجانين لكن بعضهم أعقل من بعض " (شرح
الطحاوية بتصريف) كذلك المؤمنون المصدقون مستوون من أصل الايمان والتصديق لكنهم
متفاوتون متفاوتون فى درجات اليقين .

ولعل " شارح الفقه الأكبر " قد أشار إلى ذلك اشارة دقيقة ووضحه توضيحا عظيما عندما
قال " والتحقيق أن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان من حيثية " أصل التصديق " لا من جهة
اليقين فإن مراتب أهلها مختلفة " (ملا على القارى ص ٨٧ - مصطفى الحلبي - الطبعة
الثانية) .

من التصديق الذي لا يستلزمه . وأن العلم الذي يعمل به صاحبه أكمل من العلم الذي لا يعمل به ^(١) فإن تخلف اللازم وعدم حصوله دليل قوى على ضعف الملزوم وعدم قوته .

ومن أنكر الفرق بين تصديق لا تقع معه معصية ، وبين تصديق لا يقوى على معارضة الشهوات واجتناب المنكرات فقد كابر الحقيقة وباهت العقل ، وكان كمن أنكر الفرق بين التصديق " بطلوع الشمس " حال طلوعها وبين التصديق " بحدوث العالم " .

ولذلك يقول شيخنا الشيخ صالح شرف " الإيمان يقبل الزيادة والنقص حتى ولو كان معناه " التصديق " فهو متفاوت قوة وضعفاً بدليل أن تصديق النبي عليه السلام ليس كتصديق أحاد الأمة ، وأن إبراهيم عليه السلام قال : " ولكي يطمئن قلبى " فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني الزيادة " ^(٢) .

وهذا ما عناه " شارح الطحاوية " عندما قال " تتفاوت درجات نور لا إله إلا الله فى قلوب أهلها لا يحصها إلا الله تعالى .

فمن الناس من نور لا إله إلا الله فى قلبه كالشمس ، ومنهم من نورها فى قلبه كالنجم الدرى ، وآخر كالشمس العظم ، وآخر كالسراج المضيء ، وآخر كالسراج الضعيف ، ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على هذا المقدار بحسب ما فى قلوبهم من نور الايمان والتوحيد علماً وعملاً .

وكما اشتد نور هذه الكلمة وعظم أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته بحيث إنه ربما وصل إلى حال لا يصادف شهوة ولا ذنباً إلا أحرقه " ^(٣) .

(١) ابن أبي العز الحنفى : شرح الطحاوية ص ٢١٢ طبعة دار الفكر - بيروت .

(٢) مذكرات فى التوحيد ص ١٨٤ .

(٣) ابن أبي العز الحنفى - شرح الطحاوية ص ٢١١ .

أما "سعد الدين التفتازانى" فإنه يعتبر القول بقبول "التصديق" للزيادة والنقصان هو قول المحققين من علماء الكلام .

فهو يقول "وقال بعض المحققين لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان ، بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق أحاد الأمة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم " (١) .

أما "مضد الدين الإيجي" فإنه يعتبر ذلك القول هو الحق وما عداه هو الباطل .

فهو يقول "والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين :

الأول : القوة والضعف ...

الثانى : التصديق التفصيلى فى أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالأجمال ، والنصوص دالة على قبوله لهما " (٢)

فخلاصة القول : أننى لا أرى مجالا للزعم بأن الإيمان - كتصديق - لا يقبل الزيادة والنقصان كما ذهب إليه الامام القرطبى وآخرون (٣)

كما أننى لا أرى مكانا للدعاء بأن النصوص الواردة فى زيادة الإيمان ينبغى

(١) شرح العقائد ص ٥٨ - الطبعة بدون .

(٢) المواقف ص ٢٨٨ (النسخة المجردة) طبعة عالم الكتب .

(٣) لم يكن الامام القرطبى - انصافاً للحقيقة - الوحيد فى هذا الباب بل لقد كان ذلك مذهب الكثيرين من المتكلمين نذكر منهم " الفخر الرازى " الذى أنكر قبول الإيمان للزيادة والنقصان وعلل لذلك بقوله " لأنه لما كان اسما لتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فى كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان " (المحصل ص ٢٢٩) " وأبو المعين النسفى " الذى يقول " وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد فى نفسه دل على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص " (التمهيد لقواعد التوحيد ص ٢٨٤) .

تأويلها وصرفها عن ظاهرها بحيث تكون الزيادة الواردة زيادة فى المؤمن به فحسب ، وفى الأعمال والتعلقات لا غير ، فهذا ما اعتبره تحكما لا مبرر له ولا دليل عليه .

وأرى - كما يرى جمهور أهل السنة والأشاعرة - أن إيمان أحاد الأمة ليس كإيمان النبی صلى الله عليه وسلم تصديقا وبقينا ، ولا كإيمان أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - تحقيقا وعرافنا .

وكيف لا : وقد قال النبی صلى الله عليه وسلم " لو وزن إيمان الأمة بإيمان أبى بكر لرجح إيمان أبى بكر " .

ورجحان إيمان أبى بكر رجحان يقين وتحقيق عرفان ، يؤيده قول النبی صلى الله عليه وسلم " ما زادكم أبو بكر بكثرة صلاة أو صيام ولكن بشئى وقر فى قلبه " .

إلا أننى - وإن أيدت الأشاعرة واختلفت مع الامام - فإن هذا لا ينعنى فى الحقيقة من أن أنصف الرجل فأسجل له أصالته الفكرية ، ورؤيته الذاتية ، واستقلاله الفكرى الأصيل .

وإنه - رغم إعجابه الشديد بالامام الأشعرى^(١) ومذهبه ورغم متابعتة له فى كثير من المسائل والقضايا - كانت له - فى بعض المواقف - إجتهداته وأرائه التى ترتفع به من مجرد تابع أو مقلد إلى مستوى مؤلف مبدع يتخذ من شرحه لنصوص غيره وعباراته وسيلة لابرار أرائه الاستقلالية ، وهذا ان دل على شئء فإنما يدل على عمق الجانب الكلامى وأصالته فى فكر الامام القرطبى .

(١) وذلك واضح من كلمات القرطبى نفسه ، فكثيرا ما نقرأ له " قال شيخنا الأشعرى " والحق ما قاله الأشعرى " كما يعبر عن الأشعرى والأشاعرة " بأهل الحق " وكثيرا ما يستشهد بنصوصه فى أقوال لرجال من أئمة المذهب الأشعرى مثل امام الحرمين وغيره .

وأكتفى بهذا القدر من تلك المسألة لأننتقل إلى مسألة أخرى وثيقة الصلة بتلك ،
ألا وهى :

الإسلام وعلاقته بالإيمان

وفى هذا السياق لن أزيد على القول بأن الخلاف بين المتكلمين فى هذه
المسألة هو ثمرة خلافهم حول معنى الايمان وحقيقته ، وذلك على النحو الذى أسلفت
الإشارة إليه .

فلما قال أهل السنة - وعلى رأسهم الأشاعرة - الإيمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان ولم يعتبروا العمل جزءاً أو شرطاً ، فقد كان طبيعياً أن يقولوا
بالمغايرة بينهما ، ويفسروا الإسلام - شرعاً - بالعمل والانقياد الظاهرى لما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم مما علم مجيئه به من الدين بالضرورة (١) .

وهذا معناه : أن الأشاعرة قد أبقت الإيمان والإسلام " الشرعيين " على
تفايرهما اللغوى .

فالإيمان فى اللغة : التصديق بالقلب " يقال : أمن به إيماناً أى صدقه " .
والإسلام فى اللغة : مطلق الانقياد والاذعان يقال : أسلم فلان أى إنقاد وخضع (٢) .

أما المعتزلة : فانهم لما اعتبروا العمل جزءاً من حقيقة الإيمان فقد كان
طبيعياً أيضاً أن يتبنوا القول بالترادف ويقولوا : كل إيمان إسلام وكل إسلام
إيمان (٣) .

(١) ولعل من المفيد أن نذكر : أن القول بتغاير مفهومى الايمان والسلام هو قول جمهور الأشاعرة
وليس كل الأشاعرة ، فقد قال بعضهم باتحاد المفهومين موافقين فى ذلك الماتريديه ، ولكن
عند التحقيق يتبين لك أن الخلاف بين الفريقين يكاد يكون لفظياً لا حقيقياً (انظر : شرح
الطحاوية ص ٢٢٠ - ٢٢٥) .

(٢) القاموس المحيط للفيروز آبادى ج ٤ ص ١٩٧ .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٧٠٩ مكتبة وهبة بالقاهرة .

وكان طبيعياً أن ينتصر كل فريق لمذهبه ويسوق من الحجج ما يعتبره دليلاً على رؤيته .

ولا يعني شرح ذلك وبسطه ^(١) بقدر ما يهمنا أن نبين رأى القرطبي من هذا الخلاف القديم .

القرطبي ورايه في المسألة :

يرى القرطبي - وذلك انطلاقاً من رؤيته في حقيقة الإيمان - أن الأصل والقاعدة في مسمى الإيمان والإسلام هو " التغاير والاختلاف " سواء في ذلك الإيمان والإسلام اللغويان أو الشرعيان ، وأنه حين يستعمل أحدهما بمعنى الآخر فإن ذلك يكون من باب التوسع في العبارة فقط للزوم أحدهما للآخر وصوره عنه .

يقول القرطبي مبيناً مذهبه ودليله " والأصل في مسمى الإيمان والإسلام " التغاير " لحديث جبريل ^(٢) هذا هو الأصل " . الجامع ج ٤ ص ٢٩) .

(١) ومن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إلى : مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري ج ١ ص ٣٢٩ - ٣٣٢ تحقيق محمد محي الدين مكتبة النهضة المصرية ، الأصول الخمسة ص ٧٠٧ - ٧١٠ ، شرح المواقف ج ٨ ص ٣٣٤ مطبعة السعادة ١٩٠٧ م ، التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي ص ٢٧٧ - ٣٨٤ مطبعة دار الطباعة المحمدية ، الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٢٣١ مطبعة دار المعرفة للطباعة والنشر ، التبصير في الدين للإسفرائيني ص ٢٥ - ٢٧ مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩ هـ تحقيق محمد زاهد الكوثري ، شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٥٩ - الطبعة - بدون ، الإرشاد الجويني ص ٣٩٦ - ٤٠٠ - الناشر : مكتبة الختنجي بالقاهرة ، إلى غير ذلك .

(٢) نعم هذا الحديث هو من عمدة الأدلة في نظري كما هو عمدة الأدلة في نظر القرطبي والأشاعرة - على أن الإيمان والإسلام متغايران .

فقد سأل جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤالين يتعلق أحدهما بالإيمان ما هو ؟ ويتعلق الثاني بالإسلام ما حقيقته ؟ فكانت إجابته عن السؤالين مختلفة وذلك عندما قال : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً " فهل بعد هذا دليل على تغاير مسمى الإيمان والإسلام ؟

ويؤكد ذلك عندما يقول :

" قوله تعالى : " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " يدل على الفرق بين الإيمان والإسلام وهو مقتضى حديث جبريل عليه السلام . "

وقد مر بنا - منذ قليل - قوله " وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب ، أما الإسلام : فقبول ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم في الظاهر وذلك يحقن الدماء " . (الجامع ج ١٦ ص ٢٢٧) .

إذن : فالقرطبي يفسر الإيمان بالتصديق ومحله القلب ، ويفسر الإسلام بالعمل ومحله الجوارح والأعضاء الظاهرة .

هذا هو الأصل وتلك هي القاعدة عنده .

إلا أنهما - وهذا من وجهة نظره أيضا - قد يستعملان مترادفين أو متداخلين ، وبهذا وذاك ورد عدد من النصوص الدينية .

يقول القرطبي " وقد يكون ^(١) (مسمى الإيمان والإسلام) بمعنى المرادفة فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر كما في حديث وفد عبد قيس وأنه أمرهم بالإيمان بالله وحده وقال : هل تدرون ما الإيمان ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم .

قال : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تؤدوا خمسا من المغنم " .

وكذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - الإيمان بضع وسبعون باباً ، فأدناها

(١) التعبير بالمضارع بعد " قد " يعني إن ما سيذكره في مسمى الإيمان والإسلام ليس هو الأصل ولا القاعدة .

إمامة الأذى ، وأرفعها قول لا إله إلا الله " أخرجه الترمذى ، وزاد مسلم
" الحياء شعبة من الإيمان " .

ويكون - أيضا - بمعنى " التداخل " وهو أن يطلق أحدهما ويراد به مسماه
فى الأصل ومسمى الآخر كما فى هذه الآية " إن الدين عند الله الإسلام " إذ قد
دخل فيها التصديق والأعمال (١) .

ومنه قوله عليه السلام " الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل
بالأركان " (٢) والحقيقة هو الأول وضعا وشرعا (٣) وما عداه من باب التوسع " (٤) .

هذا هو مذهب القرطبى فى علاقة الإيمان بالإسلام والعمل .

وبقى أن نتعرف على مذهبه فى قضية أخرى اعتبرت - إلى حد بعيد -
القضية التطبيقية لمسألة الإيمان النظرية نشأت عنها وتكونت على أثرها ، ألا وهى
مشكلة " مرتكب الكبيرة " .

فاننتعرف على رأى القرطبى فيها ونرى كيف عالجه ؟ وهل كان علاجه
متسقاً مع مذهبه فى حقيقة الإيمان ؟

(١) ومن المواضع التى ورد فيها اسم الإسلام ويراد به ما يعمه والإيمان - من وجهة نظر القرطبى
- قول الله تعالى - على لسان إبراهيم عليه السلام - ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة
مسلمة لك " فقد قال الامام القرطبى معلقا " الإسلام فى هذا الموضع الإيمان والأعمال
جميعا " الجامع جزء ٢ ص ٨٦ طبعة دار الفكر .

(٢) هذا الحديث - وكما أسلفت - لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يصح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم نعثر عليه فى الكتب الصحاح ولا هو موجود فى " وتسنك "
المعجم المفهرس .

(٣) وهو أن الأصل فى مسمى الإيمان والإسلام هو " التغاير " لا الترادف ولا التداخل .

(٤) الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٩ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

مشكلة مرتكب الكبيرة

وعلى النهج الذى سلكتاه فى معالجة المشكلة السابقة سوف نسير فى عرض تلك القضية ومعالجتها ، فنعود بها إلى منبتها الأولى فى فكر المتكلمين ومذاهبهم مؤثرين أشهر المذاهب وأهم الآراء ، ثم نعتقد من خلال ذلك موازنة دقيقة ترىنا مكانة القرطبي بين الفرق وخاصة أهل السنة .

المذاهب فى مرتكب الكبيرة :

أولاً : مذهب الخوارج :

قد مر بنا مذهب الخوارج فى الإيمان وأنه : فعل المأمورات واجتناب المنهيات .

والمأمورات تشمل الفرائض والنوافل ، والمنهيات تشمل المحرم والمكروه مطلقاً .

وبناء عليه : فقد كان طبيعياً أن يكون مذهبهم فى مرتكب الكبيرة أنه كافر خارج عن الإيمان .

ففى " شرح الجوهرة " * والخوارج يكفرون مرتكب الكبائر " (١) .

وفى " الملل والنحل " يقول الشهرستاني - وهو يعدد مبادئ الخوارج " ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً " (٢) .

ولا يكفر الخوارج أصحاب الكبائر فحسب ، بل لقد توسعوا فى معنى الكفر توسعاً كبيراً حتى قالوا : كل من ارتكب ذنباً فهو كافر (٣) .

(١) البيهقي : ص ٢٩ - الطبعة الأخيرة - مصطفى الطنبى .

(٢) الشهرستاني : ج ١ ص ١١ تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الطنبى وشركاه - القاهرة .

(٣) انظر : المواقف لعصد الدين الأيجى ص ٢٨٨ النسخة المجردة .

وقالوا - أيضا - كل ذنب كفر وكل معصية شرك ^(١) ، وذلك انطلاقا من قولهم : كل طاعة إيمان .

يقول " شارح الطحاوية " الخوارج يقولون : نكفر المسلم بكل ذنب " ^(٢) .
وفى " أصول الدين " للبغدادى : " وقالت الخوارج : كل من ارتكب ذنباً فهو كافر ، ثم افترقوا ، فرُفعت " الأزارقة " ^(٣) منهم أنه كافر مشرك بالله .
وقالت " النجدات " ^(٤) منهم إنه كافر بنعمه وليس بمشرك " ^(٥) .
ومن كلام " البغدادى " يتضح لنا أن من بين الخوارج من يقول فى المذنب أنه كافر كفر " نعمه " لا كفر شرك وهم جماعة النجدات .

وهنا أود أن ألفت الأنظار إلى شىء هام : وهو أن الإنسان حين يسمع هذه الكلمة " كفر النعمة " من النجدات فربما يسبق إلى ذهنه أنهم متساهلون متسامحون وذلك بالمقارنة مع إخوانهم من الأزارقة الذين يقولون فى المذنب إنه كافر كفر شرك .
أقول : ربما يتوهم الإنسان أو يختار بباله أن الفرق بين التعبيرين كبير أو أن البون بينهما شاسع وإن النجدات قد خرجوا على النهج المتشدد للخوارج .

(١) محتجين بمثل قوله سبحانه " وأن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم أنكم لمشركون " (الأنعام ١٢١) جهلا منهم بسياق النص القرآنى ومراعاة .
إذ المعنى وإن أطعتموهم فى استحلال الميتة لا فى أكلها ، ولا شك أن المستحل لما حرم الله مشرك ، واستهتر بشرع الله كافر ، (انظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ج ٧ ص ٧٧ طبعة دار الكتب العلمية) بيروت .

(٢) ابن أبى العز الحنفى : ص ١٩٩ طبعة دار الفكر .
(٣) الأزارقة : أتباع أبى راشد نافع عبد الأزرق الحنفى ، ولم تكن للخوارج فرقة أكثر عددا ولا أشد شوكة منهم ، وزعموا أن مخالفهم من هذه الأمة مشركون ، وأن دارهم دار كفر ويجوز قتل أطفالهم وسبى نسائهم (انظر : الفرق بين الفرق ص ٨٢ - ٨٧ ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٧) .

(٤) أتباع نجدة بن عامر الحنفى (انظر : الملل والنحل ضمن كتاب الفصل ص ١٦٥ - ١٦٩) ، الفرق بين الفرق ص ٨٧ - ٩٠ .

(٥) أصول الدين ص ٢٤٩ - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

لكن عند التحقيق يتبين لك أنه لا فرق - يذكر - بين التعبيرين ولا تباعد - له قيمة - بين الاتجاهين .

إذ أنهم - أى النجدات - يقولهم فى المذنب إنه كافر كفر نعمة قد أوجبوا له الخلود فى النار وأحالوا خروجه منها لأى سبب من الأسباب حتى ولو كان ذلك السبب هو شفاعة النبی صلى الله عليه وسلم وذلك على نحو ما يقوله نظرائهم من الأزارقة ، وحينئذ فلا فرق بين التعبيرين ولا تباعد بين الاتجاهين ما دام الحكم المترتب عليهما واحداً .^(١)

ثانياً : مذهب المعتزلة فى مرتكب الكبيرة :

هذا من الخوارج فماذا عن المعتزلة ؟

والجواب : أن مذهب المعتزلة فى مرتكب الكبيرة قريب جداً من مذهب الخوارج .

بل إننا إذا قلنا : إن الاتجاه يكاد يكون واحداً والخلاف يقرب أن يكون لفظياً فإننا لا نتعدى الواقع .

وبيان ذلك : أن المعتزلة يقولون فى مرتكب الكبيرة إنه فى منزلة بين المنزلتين .

بمعنى أن المعصية تخرج صاحبها من الإيمان إلا أنها لا تصل به إلى الكفر بل تقف به بينهما .^(٢)

(١) انظر : مشارق أنوار العقول لعبد الله السالمى ج ٢ ص ٢٠٤ - ٢١٧ تحقيق د / عبد الرحمن عميرة - طبعة دار الجيل - بيروت ، الدليل والبرهان لأبى يعقوب الوارجلانى - المجلد الأول ص ٣٧ - ٦١ طبعة وزارة التراث القومى - سلطنة عمان ١٩٨٣ م .

(٢) انظر : الابانة للأشعرى ص ١٠٨ - ١٠٩ تحقيق وتعليق د / فوقية حسين طبعة دار الكتب ١٩٨٧ م ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٨ ضمن كتاب الفصل لابن حزم - طبعة دار المعرفة - بيروت ١٩٨٦ م ، الانتصار للخياط ص ١٠ - الطبعة - بدون ، شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧ تحقيق د / عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة .

إلا أنك إذا تدرجت منهم وسألتهم عن هذا الذى وقفت به معاصيه بين الإيمان والكفر ما جزأوه؟ وما مصيره؟ وكيف يحاسب؟ تجد الجواب: إنه مخلد فى النار غير خارج منها ^(١)، فما الفرق - إذن - بينهما وبين الخوارج؟

لا نجد كبير فرق ما دامت العقوبة واحدة والمصير مشتركا ^(٢).

ولا يقال: بل يبقى فرق واضح وهو أن المعتزلة يقولون بتخليد العصاة فى النار انطلاقاً من عقيدتهم فى وجوب نفوذ الوعيد وتعذيب العصاة بينما يقول الخوارج بذلك انطلاقاً من حكمهم عليهم بالكفر.

لأننا نقول: العقوبة هى العقوبة والمصير هو المصير ^(٣).

إنك إذا توجهت بهذا السؤال إلى المعتزلة والخوارج معاً: ما قولكم فى عصاة المؤمنين؟

تجد الجواب - لدى الفريقين - واحداً، إنهم مخلدون فى النار ولا تنفعهم شفاعة الشافعين.

ولعل فى هذا النص الذى نقله لشيخ المعتزلة وزعيمهم "القاضى عبد الجبار" ما يعلل لهذا الموقف المشترك ويكشف عن حيثياته.

(١) انظر: فتح المجيد للشيخ عبد الرحمن آل الكاشف ص ٧٧ - الطبعة العاشرة - المكتبة الدينية - مكة المكرمة.

(٢) لاسيما إذا علمنا أن حد "الكبيرة" وضابطها - عند المعتزلة - لا يختلف كثيراً عن حد "الذنب" والمعصية عند الخوارج.

ولذلك فقد لاحظنا أن "الشرىف الجرجانى" فى كتابه "شرح المواقف" قد جمع بينهما فى سياق واحد فقال "أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة" (ج ٢ ص ٤٤٦).

(٣) ولا يقال - أيضاً - أن المعتزلة - وإن قالوا بتخليد العصاة فى النار شأنهم فى ذلك شأن الخوارج - إلا أنه يبقى فرق آخر بين الفريقين، إذ أنهم - أى المعتزلة - يقولون: أن عصاة المؤمنين يكون عقابهم فى النار أخف من عقاب الكفار. لأننا نقول: فى هذا تكلف وتعسف شديدان فضلاً عن افتقاره إلى الدليل.

ولعل فيه كذلك ما يدل على أن نقطة البدء لدى الفريقين واحدة وإن هناك تقاسما مشتركا بينهما لا يمكن تجاهله .

وأقصد بالقاسم المشترك هذا ونقطة البدء تلك : رؤية كل منهما لحقيقة الإيمان وتصوره له .

يقول " القاضي " موضحا الموقف الرسمي لفرقة من الإيمان :

" وجملة ذلك : أن الإيمان عند أبي على ^(١) وأبي هاشم ^(٢) عبارة عن أداء الطاعات الفرائض بون النوافل ، واجتناب المقتبات .

وعند أبي الهزيل ^(٣) عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقتبات وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة " ^(٤) .

فهو - كما ترى - يعتبر كل الطاعات إيمانياً فرضها ونفلها وهو عين مذهب الخوارج ^(٥) .

وفي ذلك يقول أحد المنتمين إلى " الاباضية " إحدى فرق الخوارج ^(٦) " وكل طاعة إيمان نفلأ أو فرضاً عندنا وعند الخوارج ^(٧) والعلاف وعبد الجبار " ^(٨) .

(١) توفي سنة ٣٠٣ هـ . انظر في ترجمته : المقرئى ج ٢ ص ٢٤٨ ، وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨٠ ، البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥ .

(٢) توفي سنة ٢٢١ هـ (وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٩٢) .

(٣) اختلف في وفاته ، فليل سنة ٢٢٦ هـ ، وقيل أن وفاته كانت ٢٢٣ هـ ، ٢٢٧ (انظر : الفرق بين الفسرق ص ١٢٢) .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧ تحقيق عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة .

(٥) انظر : الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٨٨ وما بعدها طبعة دار المعرفة - بيروت ، أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٧ - ٢٥١ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

(٦) إلا أنها أشدها اعتدالا وأكثرها سماعة وليناً .

(٧) قول المؤلف " وعند الخوارج " يؤكد تتصل الاباضية المشهور من نسبتهم إلى الخوارج وانتمائهم إليها .

(٨) يوسف الطيفيش : شرح مقدمة التوحيد ص ١٩٩ الطبعة الثانية - سلطنة عمان .

وما دامت نقطة البدء لدى الفريقين واحدة ، ونقطة الإنطلاق مشتركة - كما ترى - فلا يمكن أن تكون النتائج التي ينتهي إليها الطرفان مختلفة ولا متباعدة .

فمن أخل بشيء من الطاعات فهو - من وجهة نظر الطرفين - لا يكون مؤمناً ولا يستحق هذا الاسم ، وسواء سمي بعد ذلك " كافراً " كما هو مذهب الخوارج ، أو " فاسقاً " كما هو مذهب المعتزلة فإن المال - كما ذكرت - واحداً " لأن المعتزلة بقولهم بخروجه من الإيمان أوجبوا له الخلود في النار " (١) .

هذا عن المعتزلة والخوارج فماذا عن الأشاعرة ؟

ثالثاً : مذهب الأشاعرة في مرتكب الكبيرة :

لقد أبان الأشاعرة عن موقعهم من أصحاب الذنوب وأهل الكبائر في اللحظة التي عبروا فيها عن موقفهم من حقيقة الإيمان ، شأنهم في ذلك شأن سائر الفرق ، فإذا كان " الإمام الأشعري " قد عرف الإيمان شرعاً بأنه " التصديق " أي تصديق المؤمن بقلبه بكل ما جاء به نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .

فإنه بهذا التعريف قد وضع أسساً وأسس مبادئ لتكوين الخطوة التالية هي :

" الكفر - شرعاً - هو التكذيب والجحود " (٢) أي تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .

وعليه : فأصحاب الكبائر من أهل القبلة جميعهم مؤمنون " ما داموا بما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - معترفين ، وله بكل ما قال وأخبر مصدقين " (٣) .

(١) ابن أبي العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ص ٣١٦ طبعة : المكتب الإسلامى .

(٢) البغدادي : أصول الدين ص ٢٤٨ - دار الكتب العلمية - بيروت .

(٣) ابن أبي العز الحنفى : شرح الطحاوية ص ٣١٦ طبعة المكتب الإسلامى .

وقد خصص " عضد الدين الايجي " فى " مواقفه " مقصداً سماه :

" المقصد الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن " (١) .

لكن : قد يتساءل الإنسان فى دهشة .

إذا كان " التكذيب " فقط " والجود " فحسب هو مقياس الكفر ومعياره عند الأشعرى والأشاعرة فإن هذا قد يفهم منه أنهم - أى الأشاعرة - يسقطون الذنوب والمعاصى من حساباتهم تماماً ولا يقيمون لها وزناً ما دام التصديق موجوداً والاعتراف قائماً .

فى حين أننا قد نرى أناساً يرتكبون الذنوب مستحلين لها ويقبلون الكبارى مستهترين بحرمتها ومع ذلك فإن هؤلاء - بناء على مذهبكم معشر الأشاعرة يكونون مؤمنين كاملي الإيمان لأنهم مصدقون غير مكذبين ومقرون غير جاحدين ، وهذا إغراء بالقبيح وتشجيع عليه وفتح لباب المعصية على مصراعيه .

فما هو قولكم فى ذلك ؟

والجواب : إنك - أيها المتسائل - قد غفلت عن شيء وغابت عنك أشياء وتجاهلت أموراً ما كان يصح لك تجاهلها .

٠٠ فهل نسيت أن إستحلال الحرام هو - فى جوهره - تكذيب ؟

٠٠ وهل جهلت أن المجاهرة بالذنب والزهوبه ينبئان عن جحود ؟

٠٠ ثم هل غاب عن ذهنك مدلول تلك الآية الكريمة " ذلك بأنهم قالوا إنما البيع

مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف

وأمره إلى الله ومن عاد فليؤلك أصحاب النار هو فيها خالدون " (٢) ؟

(١) المواقف : النسخة المجردة من ٢٨٩ طبعة عالم الكتب - بيروت .

(٢) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

وكيف أنه سبحانه توعد هؤلاء بالنار والخلود فيها لأنهم أحلوا ما حرم الله عندما قالوا " إنما البيع مثل الريا " والحال والشأن أن الله أحل البيع وحرم الريا فدل بذلك على أن استحلال الحرام تكذيب فيكون - لا محالة - كفراً ؟ (١)

إن الأشاعرة يعنون ما يقولون ويفهمون ما يلوكون ، ولذلك فإنهم عندما يقولون " لا نكفر أحداً بذنب " (٢) فإنهم يشترطون في الوقت نفسه ألا يكون الشخص مستحلاً لذلك الذنب .

فهم - إذن - لا يطلقون المسألة هكذا وإنما يقينونها بعدم الاستحلال وعدم الاستهتار بالشارع الحكيم ، بحيث إذا لم يتوفر هذان الشرطان يكون المذنب كافراً باتفاق .

وكلامهم - في الحقيقة - في هذا المعنى صريح لا يحتمل التأويل .

فها هو " البيجورى " - أحد المنتمين إلى الأشاعرة - يصرح قائلاً :

" وهذا - يشير إلى العمل - شرط كمال على المختار عند أهل السنة ، فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ، ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع ، أو شك في مشروعيته وإلا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة " (٣)

كما يصرح قائلاً " لا نكفر - معاشر أهل السنة والأشاعرة - أحداً من المؤمنين بارتكاب الذنوب ، صغيرة كان الذنب أو كبيرة ، عالماً كان مرتكبه أو جاهلاً ، بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفرات كانكاره علمه تعالى بالجزئيات (٤) وإلا كفر

(١) انظر في تفسير الآية الكريمة : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٣ - دار الكتب العلمية .

(٢) انظر : شرح الطحاوية (متن) ص ٣١٦ - طبعة المكتب الإسلامي .

(٣) شرح جوهرية التوحيد ص ٢٩ - الطبعة الأخيرة .

(٤) وقد كانت هذه المسألة إحدى مسائل ثلاث كفر الفزالي فيها الفلاسفة لأنهم - حسب قوله - أنكروا علم الله بها (انظر : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ - ٢١٧ دار المعارف) .

مرتكبه قطعاً ، وبشرط أن لا يكون مستحلّاً له وهو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا وإلا كفر باستحلاله لذلك " (١) .

كذلك " البغدادي " - وهو من أعلام الأشاعرة - لم يفته تأكيد هذا المعنى والنص عليه .

فهو يقول " وأما تارك الصلاة فإن تركها عن استحلال فهو كافر " (٢) .

وكذلك صاحب " العقيدة الطحاوية " نراه يقول :

" ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله " (٣) .

ويعلق " الشارح " على هذا النص فيقول :

" امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول بأننا لا نكفر أحداً بذنب .

بل يقال : لا نكفرهم بكل ذنب " (٤) أى لا بد من التفريق بين ذنب وذنب ومعضية وأخرى على أن يكون عدم التكفير خاصاً بنوع معين من الذنوب ، وهى تلك التى لا يصاحبها استهتار ولا يقارنها استحلال .

ليس ذلك فحسب : بل إن الأشاعرة يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك ليقرروا أن هناك أعمالاً معينة إذا ما فعلها الإنسان ومارسها أجرينا عليه حكم أهل الكفر ولم نعلم حكمه باطننا .

ومن هذه الأعمال : أكل لحم الخنزير والسجود للشمس أو للصنم وما شابهه إذا حصل ذلك دون إكراه عليه .

(١) البيهقي : شرح الجوهرة ص ١٨٨ بتصرف .

(٢) أصول الدين ص ٢٦٦ - طبعة دار الكتب العلمية بيروت .

(٣) متن الطحاوية ص ١٩٧ طبعة دار الفكر .

(٤) ابن أبي العز الحنفى ص ١٩٨ - شرح الطحاوية - طبعة دار الفكر - بيروت .

فها هو " البغدادي " يخصص المسألة العاشرة من مسائل كتابه " أصول الدين " في بيان الأفعال الدالة على " الكفر " فيقول :

" قال أصحابنا : إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف وإظهار زى الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه والسجود للشمس أو للصنم وما جرى مجرى ذلك ، من علامات الكفر وإن لم يكن في نفسه كفرا إذا لم يضامه عقد القلب على الكفر ، ومن فعل شيئا من ذلك أجرينا عليه حكم أهل الكفر وإن لم نعلم كفره باطنا " (١) .

هذا هو مذهب " الأشاعرة " كما يصرح به رجاله ومعتقوه ، أسبقناه بمذهب المعتزلة والخوارج في المسألة .

ولعله قد اتضح لك - من خلال ذلك العرض الموجز - أنه - أي المذهب الأشعري - هو المذهب الذي يتميز منهجه بالنظرة الكلية الشاملة التي تأخذ في اعتبارها كل الاحتياطات وكافة الاعتبارات .

كما أنه - من ناحية أخرى - المذهب الإسلامي المعتدل الذي يسلك في المسألة مسلكا وسطا بين طرفين متناقضين .

طرف يقول " لا يضر مع الإيمان ذنب " ويمثله المرجئة (٢) ، وطرف يقول : نكفر المسلم بكل ذنب ، ويمثله " الخوارج " ويلحق بهم المعتزلة على الوجه الذي بيناه .

(١) البغدادي : أصول الدين ص ٢٦٦ - دار الكتب العلمية .

(٢) وقد حملهم هذا على انكار " الكبائر " في الذنوب وقالوا : الذنوب كلها صفائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام " (البيهقي : شرح الجوهرة ص ١٩٥) . وقد أنشد شاعرهم :
مت مسلما ومن الذنوب فلا تخف خاشا المهيمن أن يرى تنكيرا ،
لو رام أن يصليك نار جهنم ما كان الهم قلبك التوحيد (المصدر السابق والصحيفة) .

ولا يهمننا أن نبسط القول من أجل الانتصار لهذا المذهب أو ذاك ، بقدر ما يهمننا أن نتعرف على مذهب القرطبي ورأيه في المسألة فماذا هو قائل ؟

مذهب القرطبي في مرتكب الكبيرة :

لأن مشكلة "مرتكب الكبيرة" هي المسألة التطبيقية لمشكلة الإيمان النظرية ، وخطورة تلك المشكلة وعلاقتها الوثيقة بالحياة العملية ، فقد عنى بها القرطبي عناية خاصة وأولاهم اهتماما بالغا ، حتى ليخيل للقارئ أنها هي التي حفزته للقول بمذهبه الكلامي .

وقد بدأ القرطبي عرضه للمشكلة وعلاجه لها ببيان رأيه في عدة نقاط اعتبرها تمهيداً وتهينة لبيان رأيه في مرتكب الكبيرة .

وهذه النقاط هي :

١ - تعريف الكبيرة . ٢ - حصر الكبائر .

٣ - ترتيب الكبائر .

وسوف نعيش مع آرائه في تلك الجزئيات حتى نصل معه إلى خلاصة رأيه في مرتكب الكبيرة .

ونبدأ بالنقطة الأولى :

القرطبي وتعريف الكبيرة :

ولكى تتضح مكانة التعريف الذي يقدمه القرطبي بين تعريفات المتكلمين "الكبيرة" فلا بد أن نشير - بإيجاز - إلى اتجاهات هؤلاء في هذا السياق .

∴ الأشاعرة : والكبيرة عندهم " هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذه بها" (١) .

(١) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٢ وبذيله كتاب : المغنى عن حمل الأسفار للعلامة زين الدين العراقي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

ويحاول " حجة الإسلام الغزالي " أن يضع ضابطاً للكبيرة وذلك على النحو التالي :

" كل معصية يقدم المرء عليها من غير استشعار خوف ووجدان ندم تهاونا واستجراء عليها فهي كبيرة وما يحمل على فلتات النفس ولا يتفك عن ندم يمتزج بها وينقص التلذذ بها فليس بكبيرة " (١) .

وقريبا من هذا " الضابط " ما يذكره " شارح الطحاوية حيث يقول :

" إن الكبيرة قد يقترن بها من الحياء والخوف والاستعظام ما يلحقها بالصغائر ، وقد يقترن بالصغيرة من قلة الحياء وعدم المبالاة وترك الخوف والاستهانة بها ما يلحقها بالكبائر ، وهذا مرجعه إلى ما يقوم بالقلب وهو قدر زائد على مجرد الفعل " (٢) .

∴ المعتزلة : والكبيرة عندهم " ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثواب إما محققاً أو مقدراً " (٣) .

وعن المراد بقوله : " إما محققاً وإما مقدراً " يتحدث القاضي عبد الجبار فيقول :

" واحترزنا بقولنا : إما محققاً وإما مقدراً عن الكافر ومن لم يطع البتة ، فإنه قد وقع في أفعاله الصغيرة والكبيرة على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطاً بما ارتكبه من المعصية أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً من جنب ما يستحقه من الذنوب " (٤) .

(١) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٢ وبذيله كتاب : المغني عن حمل الأسفار للعلامة زين الدين العراقي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

(٢) ابن أبي العز الحنفى : ص ٢٢٦ طبعة : المكتب الإسلامي .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ تحقيق د / عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة .

(٤) المصدر السابق ص ٦٢٢ ببعض تصرف .

∴ المرجئة : وهؤلاء - كما أسلفنا - ينكرون الكبيرة ويقولون : الذنوب كلها صفائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام " (١).

∴ الخوارج : وهؤلاء - على النقيض من المرجئة - يقولون : الذنوب كلها كبائر وكل كبيرة كفر .

يقول " البيهقي " " وخالف الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب وجعلوا جميع الذنوب كبائر " (٢).

وهكذا لم يتفق المتكلمون على تعريف محدد للكبيرة ، فماذا عن القرطبي ؟

لقد وضع القرطبي " ضابطاً " للكبيرة وذلك على النحو التالي :

" كل ذنب عظم الشرع التوعد عليه بالعقاب وشده أو عظم ضرره في الوجود فهو كبيرة ، وما عداها فهو صغيرة " (٣).

وهذا " الضابط " - من وجهة نظري - أولى من الضابط الذي حدده حجة الإسلام الغزالي وكذلك " شارح الطحاوية " في التعريفين السابقين وأقرب إلى القبول منهما .

إذ قد يرد على كلام الرجلين أن الإنسان إذا ما ارتكب إحدى الموبقات " كالقتل " مثلاً حالة كونه مستشعراً بالخوف ، محسناً بالنادم ، واجداً من داخله الرهبة والاستعظام فإن جريمته - في هذه الحالة وبناء على الضابط الذي ذكرناه - لا تعد كبيرة .

(١) البيهقي : شرح جوهرة التوحيد ص ١٩٥ .

وقد أثبت هذا المهني للمرجئة حجة الإسلام الغزالي في " إحياء علوم الدين " ج ١ ص ١١٩ .
أما الإمام الأشعري : فإنه - في كتابه مقالات الإسلاميين - ينسب إليهم قولين ، فمنهم من يقر بالكبائر ومنهم من لا يقر إلا بالصغائر ، لكن من الواضح أن ما ذكرناه في الصلب هو الأصل وهو الذي عليه جمهورهم (مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٥) .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٨ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن الكريم ج ٥ ص ١٠ طبعة دار الكتب العلمية .

كيف : وقد عدها النبي صلى الله عليه وسلم - كبيرة بل من أكبر الكبائر
عندما قال " ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ٩ قالوا : بلى يا رسول الله ، قال الاشرار بالله
وعقوق الوالدين وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ... " الحديث .

ومن ثم فإن هذا " الضابط " أو " القيد " الذي ذكره الغزالي وشارح الطحاوية
- مع الاعتراف بأن له وزناً وثقلًا في الحكم الخلقى وفي تقدير المسؤولية والجزاء -
إلا أنه ليس سديدًا ولا يمكن الاعتماد عليه وحده في هذا الباب .

كذلك فإن التعريف الذي ذكره الإمام القرطبي أولى من التعريف الذي ذكره
بعض المتكلمين وقالوا فيه :

الكبيرة " هي كل معصية أوجبت الحدود " (١).

بل اننى لا أباغ إذا قلت : ان هذا التعريف ساقط لا يعتد به ، وذلك لسبب
واضح خلاصته أن الكبائر المعروفة في القرآن الكريم وكذا السنة الشريفة تشمل
كثيرا مما لا حد فيه وذلك كاكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف ،
وعقوق الوالدين ، والسحر ، والتميمة ، وشهادة الزور ... الخ .

وبناء عليه : فإن التعريف الذي نختاره ونرجحه من بين هذه التعريفات هو
التعريف الذي نص عليه الإمام القرطبي واختاره وهو قريب جداً من التعريف الذي
اختاره جمهور الأشاعرة وقالوا فيه :

الكبائر " هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذه بها " (٢) إذ لا فرق بينها إلا
في اللفظ فقط .

(١) السامى : مشارق أنوار العقول ج ٢ ص ٢٦٦ تقديم وتحقيق د / عبد الرحمن عميرة - طبعة
دار الجيل - مكتبة الاستقامة - سلطنة عمان .
(٢) وذلك لخلوه مما يمكن أن يتوجه إلى غيره .

لكن : إذا كان هذا عن تعريف الكبيرة عند القرطبي والمتكلمين فماذا عن " حصر الكبائر " ؟ هل يجوز حصرها في عدد معين من الذنوب ؟ وماذا يقول القرطبي في ذلك ؟

القرطبي وحصر الكبائر :

لقد اختلف المفكرون وعلماء الكلام عندما أرادوا الإجابة على هذا السؤال : هل يجوز حصر الكبائر ؟ وانقسموا إلى فريقين :

فريق يقول : إنها معلومة مع الحصر .

وفريق آخر - يمثل القرطبي والجمهور - هؤلاء يقولون : إنها غير معلومة مع الحصر .

يقول الامام القرطبي - مبينا رأيه في المسألة ومشيراً إلى الخلاف فيها - " وقد اختلف الناس في تعداد الكبائر وحصرها لاختلاف الآثار فيها :

والذي أقول : إنه قد جاءت فيها أحاديث كثيرة صحاح وحسان لم يقصد بها الحصر ولكن بعضها أكبر من بعض بالنسبة إلى ما يكثر ضرره " (١).

فهو يرى : أن الكبائر غير محصورة وإن الأحاديث التي وردت بشأنها لا يقصد بها الحصر بل يقصد بها الإفادة والتنبية إلى أن بعضها أعظم من بعض وأشد خطراً نظراً لما ينشأ عنها من أضرار وما يترتب عليها من مفسد .

وهذا - في الحقيقة - هو الاتجاه الذي نميل إليه ونؤيده ونرى في رأى الفريق الأول اتجاهاً غير سديد .

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ١٠٥ طبعة دار الكتب العلمية .

ذلك أن حصر الكبائر في عدد معين من الذنوب لا يعلم يقينا إلا من الشرع ولم يرد في بيان عددها نص قاطع من كتاب أو سنة .

أما ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " ألا أنبئكم بأكبر الكبائر " وذكره " الإشراف بالله " ، " عقوق الوالدين " ، " القتل " ، " شهادة الزور " فليس فيه دليل على انحصارها في الذنوب المذكورة .

ذلك أنه - صلى الله عليه وسلم - قد أخبر في هذا الحديث عن الذنوب التي هي " أكبر الكبائر " وليس مطلق الكبائر ولا جميعها .

ومن ناحية أخرى : فإنه صلى الله عليه وسلم - لم يذكر في هذا الحديث من الذنوب " السرقة " ، " الزنا " ، " السحر " ، " الربا " ، " أكل أموال اليتامى ظلماً " ، " الفرار يوم الزحف " وغيرها مع إجماع الناس على أن كل ذلك من الكبائر .

فدل هذا على أن حصر الكبائر في عدد معين لا دليل عليه ومن ثم فإنه - كما أسلفت - اتجه غير سديد .

وبالتالي : فلا نعجب إذا رأينا جماعة من العلماء - إن لم يكن جمهورهم - وقد أنكروا هذا الاتجاه وعارضوه وجاءت عباراتهم في ذلك واضحة وصريحة .

وكان على رأس هؤلاء " حجة الإسلام الغزالي " الذي يقول :

" ولا مطمع في معرفة الكبائر على الحصر " (١) .

ومنهم - أيضا - " البيهقي " الذي يقول " وليست الكبيرة منحصرة في عدد " (٢) .

(١) أحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٢ طبعة دار الكتب العلمية (وبذيله كتاب : المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعراقي) .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ص ١٩٥ - الطبعة الأخيرة - مصطفى البابي الحلبي .

ومعهم - كذلك " عبد الله السالمى الذى يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقرر أن الكبائر لو عرفت - مع الحصر - لكان ذلك اغراء بارتكاب " الصغائر " واستباحتها .

وذلك حين يقول " لو كان للكبائر حد يحصرها يعرفه العباد لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها ، ولكن الله عز وجل أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا فى اجتناب المنهى عنه رجاء أن تجتنب الكبائر ، ونظائره : إخفاء الصلاة الوسطى وإيلة القدر وساعة الإجابة ونحو ذلك " (١).

ولا نحب كذلك : إذا رأينا القائلين بحصر الكبائر قد اختلفوا فيما بينهم ولم يمكنهم الاتفاق على عدد يحصرها .

فمن قائل إنها سبع ، إلى آخر يقول : إنها سبع عشرة ، إلى ثالث يقول : إنها إلى السبعين أقرب ، إلى رابع وخامس يقولون غير ذلك (٢).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على رجاحة موقف القرطبي المؤيد للاتجاه القائل : إنها غير معلومة مع الحصر .

هذا عن " حصر الكبائر " فماذا عن " ترتيبها " ؟

القرطبي وترتيب الكبائر :

إذا كانت الكبائر غير معلومة مع الحصر ، فإن هذا لا يعنى أنها فى درجة واحدة ، أو أنها متساوية فى الجرم والضرر ، بل بعضها فوق بعض وبعضها يعلو بعضها ، وذلك بالنسبة إلى ما يعظم ضرره وخطره .

(١) مشارق أنوار العقول ج ٢ ص ٢٦٩ - طبعة دار الجيل - سلطنة عمان .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٧٠ طبعة المكتب الإسلامى .

وقد ذكر القرطبي ترتيباً للكباير ^(١) قال فيه :

"والذى أقول : إنها قد جاءت فيها أحاديث كثيرة صحاح وحسان لم يقصد بها الحصر ولكن بعضها أكبر من بعض بالنسبة إلى ما يكثر ضرره .

- "فالشرك " أكبر ذلك كله ، وهو الذى لا يغفر لنص الله تعالى على ذلك . ^(٢)

- ويَعْدُه " اليأس " من رحمة الله لأن فيه تكذيب القرآن ، إذ يقول وقوله الحق "ورحمتى وسعت كل شيء" ^(٣) وهو يقول : لا يغفر له ، فقد حجر واسعا ، هذا إذا كان معتقداً لذلك ، ولذلك قال الله تعالى " أنه لا ييبأس من روح الله إلا القوم الكافرون " ^(٤) .

- ويَعْدُه " القنوط " قال الله تعالى " ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون " ^(٥) .

- ويَعْدُه " الأمن من مكر الله " فيسترسل فى المعاصى ويتكل على رحمة الله من غير عمل ، قال الله تعالى " أفسأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون " ^(٦) وقال تعالى " وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين " ^(٧) .

- ويَعْدُه " القتل " لأن فيه إذهاب النفوس وإعدام الوجود .

(١) أى لما علم منها وعرف ، وذلك حتى لا يقال : كيف يشرع الامام فى ترتيبها وقد قال مسبقاً أنها غير معلومة على الحصر ؟

(٢) فقد قال سبحانه " إن الله لا يغفر أن يشرك به " .

(٣) الاعراف (١٥٦) .

(٤) يوسف (٨٧) .

(٥) الحجر (٥٦) .

(٦) الاعراف : ٩٩ " .

(٧) " فصلت : ٢٣ " .

- " واللواط " فيه قطع النسل .

- " والزنا " فيه إختلاط الأنساب بالمياه .

- " والخمر " فيه ذهاب العقل الذى هو مناط التكليف .

- " وترك الصلاة والأذان " فيه ترك إظهار شعائر الإسلام .

- " وشهادة الزور " فيها إستباحة الدماء والفروج والأموال .

إلى غير ذلك مما هو بين الضرر " (١) .

هذا هو ترتيب الامام القرطبى للكبائر ، وهو ترتيب لا يستطيع أحد - ولا القرطبى نفسه - أن يقول فيه أكثر من أنه إجتهاىى بحت ، شخصى صرف ، يعبر عن رأى صاحبه فقط وليس له دليل قاطع من كتاب أو سنة . (٢)

إلا أن الإمام القرطبى - وبذلك التوجيهات والتعليلات ذات المغزى والمعنى - قد أضفى عليه من الشرعية ما يجعله ترتيباً له وجاهته ويدل على عبقرية الرجل ورسوخ قدميه فى علم الكلام .

والآن : أصبح الجو مهيناً والعقول مستعدة للوقوف على رأى القرطبى فى " مرتكب الكبيرة " فماذا يقول ؟

(١) الجامع : ج ٥ ص ١٠٥ - طبعة دار الكتب العلمية .

(٢) اللهم إلا فى قوله : " الشرك أكبر الكبائر " فهذا ما لا نزاع فيه ولا جدال حوله ويؤيده الكتاب والسنة .

القرطبي ومرتكب الكبيرة

يتفق مذهب القرطبي مع مذهب الأشاعرة في مرتكب الكبيرة ، فيحفظ على أصحاب الكبائر إيمانهم ويجعلهم في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء عفا عنهم وذلك إذا ماتوا من غير توبة .

وقد بنى مذهبه هذا على مذهبه في حقيقة الإيمان .

فالإيمان عنده - كما هو عند الأشاعرة - هو " التصديق القلبى " وصاحب الكبيرة مصدق بقلبه فهو مؤمن .

ومعنى هذا أنه ينكر مذهب " الخوارج " الذين يحكمون على صاحب الكبيرة بالكفر ويوجبون له الخلود في النار ، ينكر عليهم هذا المذهب بشدة ويراه زعماً باطلاً واقتراء ظاهراً ويقول :

" قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » رد على الخوارج حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة كافر " (١).

فهو - كما ترى - يؤثر التعبير " بالزعم " الذى يستخدم عادة فى الباطل من الحديث والفاسد من القول (٢).

ويعبر عن مذهبه بصورة أكثر صراحة ووضوحاً عندما يعرض للآية الكريمة « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأنك هم الكافرون » (٣) فيقول " نزلت فى الكفار أما المسلم فلا يكفر وإن ارتكب كبيرة " (٤).

(١) الجامع : ج ٥ ص ٢٤٨ .

(٢) ونظيره من القرآن قول الله تعالى « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا » فلأن البعث حق كان القول بنفيه زعماً باطلاً .

(٣) المائدة : ٤٤ .

(٤) وإذا لم يكفر صاحب الكبيرة فبم يسمى وما مصيره ؟

يجيب القرطبي :

" هو من فساق المسلمين وأمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له " (الجامع ج ٦ ص ١٢٤) .

وعندما يذكر - في مقام التأييد والاكبار - قول "ابن جرير الطبري" "كل صاحب كبيرة فهو في مشيئة الله ، إن شاء عفا عنه ذنبه وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركاً بالله تعالى" (١) .

وقول "ابن فورك" "وأجمع أصحابنا على أنه لا تخليد إلا للكافر ، وأن الفاسق من أهل القبلة إذا مات غير تائب فإنه إن عذب بالنار فلا محالة أن يخرج منها بشفاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو يابتداء رحمة من الله تعالى" (٢) .
ولعل أصرح عباراته في ذلك قول :

"والمذهب أن صاحب الكبيرة إن دخل النار فإنه يعاقب بقدر ذنبه ثم ينجو" (٣) فإن فيه دليلاً واضحاً على مذهب القرطبي وأنه يحفظ على أهل الكبائر إيمانهم إذ لو لم يكونوا كذلك مؤمنين لما كان لهم دون الخلود في النار من مصير .

ولما سئل القرطبي : كيف تحفظون لأصحاب الكبائر إيمانهم وتجاوزون في شأنهم العفو والمغفرة وقد قال الله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً » فقد جعل عقابهم جهنم والخلود فيها وهذا دليل على أنهم كفار غير مؤمنين ؟

فقد أجاب القرطبي عن الآية بعدة وجوه :

الأول : أن " هذا وعيد والخلف في الوعيد كرم ، كما قال القائل :

ولئن متى أوعدته أو وعدته . : . لخلف إيعادي ومنجز موعدى (٤)

الثاني : أن قوله « فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه » مراده أنه " أهل لذلك ومستحقه لعظيم ذنبه " (٥) .

(١) ، (٢) المصدر السابق ج ٥ ص ١٥٩ ، ٢٤٨ .

(٣) المصدر السابق ج ١١ ص ٩٤ .

(٤) ، (٥) الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ٢١ - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

الثالث : أن معنى الآية « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » أى يقتله " مستحلاً لقتله وهذا يؤول إلى الكفر إجماعاً " .^(١)

الرابع : أن المعنى « فجزاؤه جهنم » إن لم يتب وأصر على الذنب حتى وافى ربه على الكفر " .^(٢)

الخامس : أن الخلود فى الآية لا يراد به " النوام " بل " المكث الطويل " .
ونظيره قول الشاعر : (ولا خالداً إلا الجبال الرواسيا) . مع أن الجبال تزول بزوال الدنيا .

والعرب تقول " لأخلدن فلاناً فى السجن ، والسجن ينقطع ويفنى وكذلك المسجون .

ومثله قولهم : خلد الله ملكه وأبد أيامه " ^(٣) والملك والأيام لا بقاء لها ولا دوام وهذا كله يدل على أن " الخلد " يطلق على غير معنى التأييد " .^(٤)

السادس : وأخيراً فإن الأخذ بظاهر تلك الآية « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » ليس أولى من الأخذ بظاهر الآيات الأخرى ومنها :

« إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن شاء » .^(٥)

وقوله سبحانه « إن الحسنات يذهبن السيئات » .^(٦)

بتلك الوجوه دافع القرطبي عن مذهبه فى مرتكب الكبيرة . والذى تابع فيه الأشاعرة .

(١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ٢١٥ - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

(٥) من الآية ٤٨ من سورة النساء .

(٦) من الآية ١١٤ من سورة هود ، وانظر فى هذا الوجه " الجامع " للقرطبي ج ٥ ص ٢١٤ .

وهى وجوه لا نبالغ ولا نظلم القرطبي إذا قلنا : إنها لا تخرج عن كونها
صدى وترديداً ملتزماً لما قاله أهل السنة - وعلى رأسهم الأشاعرة - فى هذا الباب .
وهذه المتابعة وإن كان من الضرورى الإشارة إليها والتنويه بشأنها من أجل
الكشف عن أبعاد الجانب الكلامى وحجمه فى فكر الرجل ، وبيان عمن أخذ وبمن
تأثر ، وإلى أى الفرق الكلامية ينتمى ، وبأى مذهب من مذاهب المتكلمين يؤمن ويدين ،
إلا أن الأهم منه - من وجهة نظرى - هو محاولة الإجابة على هذا السؤال :

هل يمكن لتلك الردود والأجوبة أن تنجح فى البرهنة على مذهب القرطبي
والأشاعرة بحيث يصبح الحكم بايمان مرتكب الكبيرة "برهاناً واضحاً" أو "قضية
مسلمة" لا مجال للشك فيها ولا النقاش حولها ؟

أو بعبارة أكثر تحديداً : هل نجد لهذا المذهب - الذى يتلخص فى أن العبد
لا يكفر بالفسق والمعصية - أصلاً فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم -
وصريح العقل ؟

هذا ما سنكتشف منه الدراسة التالية .

الاستدلال على مذهب القرطبي

الواقع أن مذهب القرطبي والأشاعرة في أصحاب الكبائر والمتمثل في أن
الايمان لا يرفع بالكبيرة له شواهد من القرآن والسنة وكذا صريح العقل .

أما القرآن الكريم : فأيات عديدة منها :

١. قول الله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » .^(١)

٢. وكذا قوله سبحانه « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » .^(٢)

فإنه يفيد اجتماع الايمان والقتل كما في الآية الأولى ، والايمان والظلم كما
في الآية الثانية .

٣. قول الله تعالى - فيمن أصاب كبيرة الزنا - « الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة »^(٣) من غير أن ينفي عنهما اسم الايمان .

٤. قوله تعالى « والذان يأتيانها منكم فآتوهما »^(٤) فقوله " منكم " يدل على
أنه من جملة المؤمنين .^(٥)

٥. قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ان جاعكم فاسق نبياً فتبينوا »^(٦) فهو
أمر بالتحشيت في خبر الفاسق ولو كان كافراً لنهاى عن قبول شهادته أصلاً ، إذ
الكافر لا تقبل له شهادة .^(٧)

وأما السنة : فأحاديث كثيرة يمكن تصنيفها على النحو التالي :

(١) من الآية ٩ من سورة الحجرات .

(٢) من الآية ٨٢ من سورة الأنعام .

(٣) من الآية ٢ من سورة النور .

(٤) من الآية ١٦ من سورة النساء .

(٥) انظر : العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ٢٤ - ٢٥ تحقيق الاستاذ زاهد الكوثري سنة ١٣٦٨ هـ .

(٦) من الآية ٦ من سورة الحجرات .

(٧) انظر : شرح الفقه الأكبر للماتريدي (السمرقندي) ص ٣ طبعة الهند .

- أحاديث رويت في باب " الوعد " .

- أحاديث استدلت بها أهل السنة على عدم نفوذ " الوعيد " .^(١)

- أحاديث تنص على جواز غفران الكبائر دون توبة .

- الأحاديث الدالة على بطلان القول بتخليد العصاة ومرتكبي الكبائر في النار .

وهذه الأنواع من الأحاديث لا تخفى دلالتها على مصداقية ما يقول به القرطبي وأهل السنة من أن صاحب الكبيرة مؤمن .

فمن الأحاديث التي رويت في باب " الوعد " .

١٠ ما رواه أبو ذر - رضى الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم -

قال " من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ، فقلت يا رسول الله : وإن زنى وإن سرق ؟

قال : وإن زنى وإن سرق . قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق .

قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر " .^(٢)

١١ ومنها عن أبي سفيان عن جابر قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه

وسلم - فقال : يا رسول الله ، ما الموجبتان ؟ قال : من مات لا يشرك بالله شيئاً

دخل الجنة ، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار " .^(٣)

ومن الأحاديث التي استدلت بها أهل السنة على عدم انفاذ الوعيد :

(١) أى وعيد المؤمنين .

(٢) بخارى : خبائز ١ ، بدء الخلق ٦ ، لباس ٢٤ ، استئذان ٣٠ ، رفاق ١٣ ، ١٤ ، توحيد ٣٣ ،

مسلم : إيمان ١٥٣ ، ١٥٤ ، زكاة ٣٢ ، ٣٣ ، الترمذى : إيمان ١٨ ، أحمد بن حنبل ج ٥

ص ١٥٢ (انظر : ونسك - ج ٢ ص ٤٥٥) .

(٣) الاعتقاد للبيهقى ص ١٠٢ طبعة دار الكتب العلمية بيروت .

١٠. "قوله - صلى الله عليه وسلم - " من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز

له ، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له " (١).

ومن الأحاديث التي استدلت بها أهل السنة على جواز غفران الكبائر دون

توبة .

١١. عن عبادة بن الصامت - رضى الله عنه - قال : كنا مع رسول الله -

صلى الله عليه وسلم - فى مجلس فقال : يا معشرى على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا

تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، فمن وفى منكم فأجره

على الله ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارة له ، ومن أصاب من ذلك

شيئاً فستره الله عليه فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه " (٢).

فإن تعليق الغفران على " المشيئة " دليل على أن ذلك فى غير " التائب " لأن

غفران ذنوب التائب مقطوع به غير معلق " بالمشيئة " فوجب أن يكون الغفران المعلق

بها هو غفران الذنوب سوى الشرك بالله تعالى قبل التوبة .

١٢. ومنها " عن عبادة بن الصامت : سمعت رسول الله - صلى الله عليه

وسلم - يقول " صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بها لم يضيع منها شيئاً

استخفافاً بحققهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له

عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة " (٣).

١٣. ومنها : عن ابن عمر - رضى الله عنهما - قال : " ما زلنا نمسك عن

(١) البخارى : تفسير سورة " الممتحنة " ٣ ، توحيد - ٢١ ، مسلم : حدود ١٦ ، ايمان ١١ ،
النسائى : صلاة ٦ .

وانظر وتسنك - المعجم المفهرس ج ٤ ص ١٦٣ .

(٢) الاعتقاد للبيهقى ص ١٠٢ .

(٣) المصدر السابق والصحيفة .

الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبينا - صلى الله عليه وسلم - يقول " إن الله لا يفر أن يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء " فأمسكنا عن كثير مما كان في نفوسنا ونطقنا به ورجونا " (١)

أما الأحاديث الدالة على بطلان القول بتخليد العصاة ومرتكبي الكبائر في النار فقد أفرد لها " البيهقي " باباً خاصاً أطلق عليه :

" باب القول في الشفاعة وبطلان القول بتخليد المؤمنين في النار " وذلك في كتابه " الاعتقاد على مذهب السلف " .

وانى لناقل بعضاً من هذه الأحاديث كما ذكرها .

١. أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك ، أنا (٢) عبد الله بن جعفر ، ثنا (٣) يونس بن حبيب ، ثنا أبو داود الطيالسي ، ثنا شعبة وهشام ، عن قتادة عن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : " يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة ، ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن بره ، ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة " . (٤)

٢. أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ ، أنا أبو جعفر أحمد بن عبيد الحافظ بهمدان ، ثنا إبراهيم بن حسين الكسائي ، ثنا أبو نعيم ، ثنا أبو عاصم الثقفي محمد بن أبي أيوب ، حدثني يزيد الفقير قال :

(١) المصدر السابق من ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) " أنا " أي أخبرنا .

(٣) " ثنا " أي حدثنا .

(٤) البيهقي : الاعتقاد من ١٠٦ - ١٠٧ .

" كنت قد شغفني رأى الخوارج ^(١) وكنت رجلاً شاباً فخرجنا في عصاة نرى عدد نريد أن نخرج ثم نخرج على الناس فممرنا على المدينة فإذا جابر بن عبد الله يحدث القوم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالساً إلى سارية وإذا هم قد ذكروا الجهنمين " ^(٢)

قال : قلت يا صاحب رسول الله ، ما هذا الذي تحدثون والله يقول : انك من تدخل النار فقد أخرجته ، « ^(٣) كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها » فما هذا الذي تقولون ؟

قال : فقال لي : أي بنى أتقرأ القرآن ؟ قلت : نعم ، قال : فهل سمعت بمقام محمد - صلى الله عليه وسلم - المحمود الذي يبعثه الله فيه ؟ قلت : نعم . قال : فهو المقام المحمود الذي يخرج الله به من يخرج من النار " ^(٤) .
ومن تلك الأحاديث :

" أخبرنا السيد أبو الحسن محمد بن الحسين العلوي ، أنا أبو حامد بن بلال ، ثنا أحمد بن حفص بن عبد الله ، حدثني أبي ، حدثني إبراهيم بن طهمان ، عن الأعشى ، عن أبي صالح ، عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " يخرج قوم من النار قد احترقوا فيدخلون الجنة فينطلقون إلى نهر يقال له الحياه فيغتسلون منه فينضرون كما ينضر العود الحديث " ^(٥)

(١) وهذا الرأي - كما يتضح من سياق الحديث - هو قول الخوارج بتخليد العصاة في النار .

(٢) وهم الذين يخرجون من النار بشقاعة محمد صلى الله عليه وسلم .

(٣) من الآية ١٩٢ من سورة آل عمران .

(٤) الاعتقاد ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٥) المصدر السابق ص ١١٠ .

∴ ومن تلك الأحاديث - أيضا - :

" أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، ثنا يحيى بن منصور ، ثنا أبو بكر الجارودي ، ثنا إسحاق بن منصور ، ثنا أبو داود ، ثنا مبارك بن فضالة عن عبد الله بن أبي بكر ، عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعنى قول الله تعالى - " اخرجوا من النار من ذكرنى يوماً أو خافنى فى مقام " (١)

تلك جملة من الأحاديث التى لا تخفى دلالتها لما سبقت من أجله أسبقناها
بعدد من الآيات فى السياق نفسه ، فماذا عن العقل ودليله ؟

الاحتجاج العقلي :

يصعب أن نجد من علم الكلام أدلة عقلية خالصة ، وإنما هى - فى الحقيقة -
أدلة مركبة من العقل والسمع جاء العقل فيها منطلقا من النقل مؤازراً له .

وهذا ما يتجلى بالفعل عندما نحاول البرهنة - عقليا - على مذهب القرطبي
والأشاعرة فى إيمان مرتكب الكبيرة .

فلإننا نقول : ان من عنده - ولو ذرة من العقل - يدرك أنه إذا كان الإيمان هو
" التصديق " وهو - بلا شك - باق مع الكبيرة فيكون الإيمان باقياً (٢)

كذلك فإنه من الأمور المسلمة والثابتة فى العقول - كما يقول " الماتريدى " -
" أن الإيمان محل القلب ، والمعاصى محلها الأعضاء ، وهما فى محلين مختلفين فلا
يتنافيان " (٣)

(١) المصدر السابق ص ١١٢ .

(٢) ومن المعلوم أن العقل لم يحكم بجواز ذلك ارتجالياً وإنما رجع فيه إلى " النقل " فكان منطلقه .
وفى مقدمة ما استأنس به فى ذلك الآيات العديدة الدالة على محلية القلب للإيمان وأنه
التصديق .

(٣) انظر : شرح الفقه الأكبر للماتريدى ص ٣ .

كذلك : فإنه يجوز - عقلاً - أن يغفر الله تعالى لمرتكب الكبيرة الذي مات ولم يتب لأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويترك ما يريد ولا يجب عليه ثواب ولا عقاب. (١)

وحتى إذا قلنا بقياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة فإنه لا يقبح - عند العقلاء - أن نتجاوز عن المسيء فيما بينهم بل أنهم يعتبرون ذلك من جميل الصفات ومكارم الأخلاق. (٢)

وهكذا نجد لمذهب القرطبي في الكبيرة - والذي يتابع فيه الأشاعرة - مسلمات من رؤى العقول ، كما نجد له أصولاً ومنطلقات في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

وهذا - أن دل على شيء - فإنما يدل على أن القرطبي يتخذ من القرآن الكريم وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - وعقله المدرك منابع يستقى منها مذهب الكلامي وتلك هي أصول المنهج عنده .

لكن : إننا كان هذا عن " الكبائر " فماذا عن " الصغائر " وهل يقر القرطبي بوجودها ؟ أم أن الذنوب عنده كلها كبائر ؟

القرطبي ووجود الصغيرة :

لعلك على ذكر بالتعريف الذي اختاره القرطبي للكبيرة وقال فيه :

" كل ذنب عظم الشرع التوعد عليه بالعقاب وشده أو عظم ضرره في الوجود فهو كبيرة ، وما عداها فهو صغيرة " .

(١) كذلك فإن مستند العقل في ذلك ومنطقه هو " النقل " ومنه قوله سبحانه « فعال لما يريد » وقوله « أن الله يفعل ما يشاء » وقوله « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .
(٢) انظر : العقيدة النظامية لآمام الحرمين ص ٦٠ ، الارشاد له - أيضاً - ص ٣٨١ ، ص ٣٩٢ ، ص ٣٩٣ مكتبة الختنجي ١٩٥٠ م ، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٩ - دار الكتب العلمية ، أصول الدين للبيضاوي ص ٢٤٢ - دار الكتب العلمية ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٦ - ١١٧ مكتبة الجندي - مصر ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٨٨ .

وهذا التعريف الذى صاغه القرطبي يتضمن اقراراً " بالصغائر " واعترافاً بوجودها .

وقد جاء هذا الاعتراف صريحاً عندما قال - تعليقاً على الآية الكريمة « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » ^(١) - لما نهى الله تعالى فى هذه السورة عن أثم ما هى كبائر وعد على اجتتابها التخفيف من الصفائر ودل هذا على أن فى الذنوب كبائر وصفائر ^(٢) .

وهذا الاتجاه المقرر بوجود الصغيرة هو اتجاه أشعرى سنن ^(٣) ، وهو المشهور كذلك من المعتزلة الذين يسلكون فى الصغيرة مسلهم فى الكبيرة .

فإذا كانوا قد عرفوا " الكبيرة " بأنها " ما يكون عقاب فاعلها أكثر من ثوابه " .

فقد عرفوا " الصغيرة " بأنها " ما يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابه " ^(٤) .

وهذا يعنى أنهم - أيضاً - يعترفون بوجود الصفائر ولا ينكرونها ^(٥) .

أما " الخوارج " فلا وجود للصفائر على أصلهم والذنوب كلها - عندهم -

كبائر ، وقد شاركهم هذا الاتجاه جماعة من العلماء ^(٦) .

(١) من الآية ٣١ من سورة النساء .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ١٠٤ دار الكتب العلمية .

(٣) فقد جاء فى " شرح الجوهرة " ص ١٩٦ - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢ تحقيق د / عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة القاهرة .

(٥) إلا أن من يتدبر كتاب " شرح الأصول الخمسة " لعبد الجبار يقف على حقيقة مفادها : أن تقسيم المعتزلة للذنوب إلى صفائر وكبائر واعترافهم بوجود الصفائر إنما يرجع - عندهم - إلى أن الدليل الشرعى قد صرح به بينما لو ترك الأمر إلى العقل لكانت كل المعاصى كبائر ، وهذا يعنى أنهم يشعرون بحتم طاع إلى موقف الخوارج المنكر للصفائر (انظر : الأصول الخمسة ص ٦٣٣ ، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٣٢) .

(٦) انظر : الدليل والبرهان أبى يعقوب الوارجلانى ج ٢ ص ٥٧ طبعة وزارة التراث القومى - سلطنة عمان .

وهذا - فى رأى - غير مقبول ، لأنه يتعارض تعارضاً واضحاً مع ما هو مقرر - عقلاً - من انقسام الذنوب فى نفسها إلى صفائر وكبائر .

كما أنه يتعارض تعارضاً صريحاً مع ما جاء فى القرآن من آيات عديدة تثبت الصفائر .

ومن ذلك قوله تعالى « وكل صغير وكبير مستطر » .^(١)

وقوله « الذين يجتنبون كبائر الاثم والقواش إلا اللم » .^(٢)

وقوله تعالى « وترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا المكتاب لا يفاذر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها » .^(٣)

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فأننى أعتقد أن الكبيرة ما سميت كبيرة ولا استحقت هذا الاسم إلا لكونها تكبر غيرها من الذنوب وهذا معناه وجود الصفائر .

أما ما روى عن الصحابى الجليل " ابن عباس " ليس فيما يعصى الله به صغير^(٤) فلا يجوز الاحتجاج به على نفى الصفائر إذ ليس فيه دليل ولا حتى شبه دليل على ذلك .

لأن المراد به - أن صح نقله عن ابن عباس - هو توقيير جميع الذنوب واستعظامها والترهيب من شأنها مهما صغرت أمام المذنب وفى عينه لأنه لا ينبغي أن ينظر إلى صغير المعصية ولكن إلى عظمة وكبرياء من يجترئ عليه بالمعصية .

فهو من باب قول القائل : لا تنظر إلى صغر المعصية ولكن انظر إلى من

عصيت .

(١) القمر : ٥٣ .

(٢) النجم : ٣٢ .

(٣) الكهف : ٤٩ .

(٤) الدليل والبرهان للوارجلانى ج ٢ ص ٥٤ ، ٥٧ - سلطنة عمان .

وبالتالى : فلا منافاة بين ما نقل عن ابن عباس وبين إنقسام الذنوب - فى نفسها - إلى الصغيرة والكبيرة .

فالخلاصة : اننى مع الاتجاه القائل : لا بد فى الذنوب من صغير وكبير وهو اتجاه القرطبي والأشاعرة والمصرح به من جانب المعتزلة .
لكن : ربما يسأل سائل :

إذا كان رأى المختار هو أن الصغيرة موجودة لاشك فى هذا ، فهل هى - أيضاً - موجودة مع الحصر ؟ أم أنها غير محصورة شأنها - فى ذلك - شأن الكبيرة ؟

والجواب : خلاف بين العلماء ، لكن الذى عليه جمهورهم هو أن الصغائر غير معلومة مع الحصر (١) .

وعللون لذلك : بأنه ليس من الحكمة أن يبينها الله تعالى لعباده ، إذ لو بينها لهم لكان ذلك حافزاً على فعلها ومعصياته - سبحانه - بارتكابها فكان عدم علمها أولى للعباد وأدعى لهم إلى اجتناب المعاصي كلها ، لأنهم كلما أرادوا ارتكاب ذنب خافوا كونه كبيرة وتركوه (٢) .

وبعد : فقد وقفنا على مذهب القرطبي حول عدد من المسائل ومجموعة من القضايا تتعلق به .

- الايمان وحقيقته .

(١) وهذا ما أميل إليه فى المسألة :

لأننا لو توجهنا إلى القائمين بالحصر وسألناهم : كم عدد الصغائر ؟ لم نجد جواباً ، ولا نجد لديهم سوى أمثلة ونماذج يقدمونها (انظر : مشارق أنوار العقول للسالمى ج ٢ ص ٢٧١ - ٢٧٣ تحقيق د / عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - مسقط) .

(٢) وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار " ان معرفة الصغائر ضرب من الاغراء بالقبيح وذلك مما لا يجوز على الله تعالى " (شرح الأصول الخمسة) ص ٦٣ مكتبة وهبة - القاهرة .

- الكفر ومجاليه .

- الايمان بين الزيادة والنقصان .

- معنى الاسلام وعلاقته بالايمان

- مشكلات الكبيرة والصغيرة وأحكامهما .

وذلك كله فى دراسة مقارنة الهدف منها إبراز منهج القرطبي واتجاهاته ، وقد اتضح لنا من خلال ذلك أمور أهمها :

١ - مدى تماسك نسيج المذهب الكلامي القرطبي وأصاليته وترايطه ، ومدى الاتساق والاتفاق بين آرائه فى المشكلات والقضايا المطروحة بحيث لا نرى رؤية تناقض رؤية ولا اتجاهها يتعارض مع اتجاه .

٢ - بعده - فى هذه المسائل - عن " الخوارج " ، " المعتزلة " ، " المرجئة " .

فهو لا يقول يقول " المرجئة " إن المؤمن لا تضره الذنوب .

ولا يقول يقول " الخوارج " التى تكفره بها وتخرجه من الإيمان .

ولا يقول يقول " المعتزلة " التى تجعله فى منزلة بين المنزلتين وتوجب له الخلود فى النار .

بل يقول : إنه مؤمن عاص إن عذب بالنار فلا يخلد فيها .

٣ - وبذلك يظهر التطابق الذى يكاد يكون تاماً بينه وبين أهل السنة وخاصة الأشاعرة .

٤ - والنتيجة هى أن القرطبي واحد من أعلام المذهب الأشعري ومن أشد أنصاره ومؤيديه .

والآن : مع مسألة أخرى من مسائل الموازنة بين القرطبي والمتكلمين كثر حولها الخلاف وانتشر النزاع وهى : " مشكلة الصفات " .

المسألة الثالثة

من مسائل الموازنة بين القرطبي والمتكلمين

الصفات الإلهية

ما زلنا نرى فى الاحتكام إلى المذاهب الكلامية وموازنتها بمذهب الإمام القرطبي أفضل طريق وأنجع وسيلة نحو ما ننشده دوماً من إبراز مكانة القرطبي وموضعه بين المتكلمين وما ينشأ عن ذلك من تجلية الجانب الكلامي فى فكر الرجل وكتاباتة وتقييمه .

وعلى هذا النهج سوف نسير فى معالجة " مشكلة الصفات " فنعرض للمذاهب التالية :

١ - مذهب المشبهة .

٢ - مذهب الكرامية .

٣ - مذهب المعتزلة .

٤ - مذهب الأشاعرة .

٥ - مذهب الماتريديه .

٦ - مذهب الفلاسفة .

٧ - وأخيراً : مذهب الإمام القرطبي .

أولاً : مذهب المشبهة فى الصفات :

لقد كان الموقف من " الصفات الإلهية " على يد " السلف " هو " التفويض والتسليم " فأمنا بصفات الله تعالى كما جاءت فى القرآن الكريم وأحاديث النبى - صلى الله عليه وسلم - دون تأويل أو تشبيه (١).

(١) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤ - نشر وتوزيع مؤسسة الحلبي وشركاء بالقاهرة .

وكان موقفهم - في ذلك - متشدداً غاية التشدد لأنهم علموا أن السلامة في اتباع الوحي وأن في " التأويل " والعدول عن الظاهر الاختلاف والتنازع والافتراق فضلاً عن أنه قول بغير علم واتباع للظن " والقول في صفات الله تعالى بالظن غير جائز " (١) .

لقد قرأوا قول الله تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » (٢) .

لقد قرأوا هذه الآية فعملوا أن الآيات المتشابهة - وأكثر مسائل الصفات وآياتها من هذا النوع المتشابه - لا يعلم تأويلها إلا الله ، وأن الراسخين في العلم مهما علا كعبهم ومهما حصلوا من معارف لا يملكون سوى الإيمان والتسليم بما جاء به ظاهر النص مع تفويض علم ذلك وحقيقته إلى الله سبحانه وتعالى .

وظل الأمر على ذلك من جانب السلف تفويضاً وتسليماً حتى انتهى الزمان إلى قوم لم يفوضوا وأوؤولوا بل تمسكوا بالظاهر ، وأدى هذا التمسك بالظاهر إلى القول بصفات تشبه صفات الأجسام ، وغالوا في تشبيههم حتى جعلوا الله تعالى مثل خلقه ، ووصفوه بكل صفات البشر وجوزوا عليه الانتقال والحركة والصعود والنزول والاستقرار والتمكن .

كما جوزوا عليه - فيما حكاه الأشعري - " الملامسة والمصافحة وإن المؤمنين

(١) المصدر السابق والصحيفة .

(٢) الآية رقم ٧ من سورة آل عمران .

يعانقونه في الدنيا والآخرة^(١) وهؤلاء هم " المشبهه " وسموا كذلك لأنهم شبهوا الخالق بالمخلوق^(٢).

ثانياً : مذهب الكرامية في الصفات :

لا ينبغي - من وجهة نظري - أن يذكر مذهب المشبهه في الصفات إلا ويذكر بجانبه مذهب الكرامية في المسألة .

فالكرامية قد نسجت قولها في الصفات على أساس من رؤى المشبهه وبنته عليها .

والكرامية - شأنهم شأن المشبهه - قادمه إثبات الصفات والقول بها إلى التشبيه وأوقعهم في التجسيم وذلك في مذهبهم مشهور^(٣).

يقول " شارح الفقه الأكبر " وقالت الكرامية والمشبهه بأن الله على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فوق ذاتا ، ويصفونه بالنزول والمجيء والذهاب والتحول والانتقال ، ويقولون هو جسم لا كالأجسام تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٤) .

كما أن زعيم الكرامية قد دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى عرشه^(٥).

(١) انظر الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ١٠٥ وقد حكى " الكمبي " عن " المشبهه " أن بعضهم أجاز رؤية الله تعالى في الدنيا (المصدر السابق والصحيفة) وانظر في ذلك أيضاً : الشامل للجويني ص ٤٠١ تعليق د/ علي سامي النشار - منشأة المعارف سنة ١٩٦٩ م ، شرح المواقف ج ١ ص ٢٥ - مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٧ م .

(٢) وقد استند هؤلاء إلى شبه عقلية وأخرى سمعية وعن هذه الشبه والرد عليها انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢١٨ - ٢٢٥ مكتبة وهبة بالقاهرة ، المحيط بالتكليف له أيضاً - الناشر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، أبنكار الأفكار ص ٤٩٢ - ٥٧٣ ، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٢ - ١٠٨ .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص ٢١٦ - ٢١٨ ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٣ ، شرح الفقه الأكبر للماتريدي السمرقندي ص ١٦ طبعة الهند سنة ١٣٢١ هـ .

(٤) الماتريدي : شرح الفقه الأكبر ص ١٦ يتصرف .

(٥) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٦ .

وزعم - وأتباعه - أن معبودهم محل للحوادث ووصفوه " بالثقل " ^(١) وأطلقوا عليه اسم " الجوهر " ولا يعنون به القائم بنفسه بل المتحيز .

تلك جملة من ضلالات " زعيم الكرامية " التي لن نناقشها فيها وإنما سنترك ذلك للامام القرطبي يرد على الكرامية كما يرد على المشبهة وذلك عندما نعرض لرايه في المشكلة .

ثالثاً : مذهب المعتزلة في الصفات :

" أمام هذه النزعات التجسيمية والتشبيهية التي تجعل الناس يعبدون صنماً سماوياً أو إنساناً علوياً بعد أن حطم الإسلام الاصنام الأرضية وأبطل عبادة الكواكب العلوية " ^(٢)

أمام هذه النزعات المنحرفة وهذا الغلو في التشبيه من جانب الكرامية والمشبهة نرى فرقة أخرى وقد وقفت أمام تلك النزعة الخطيرة تقاومها وتحاربها إلا أنهم - وللأسف الشديد - لم يسلكوا طريق الاعتدال والاستقامة بل لقد سلكوا طريق الاعوجاج والانحراف فقابلوا غلوهم بغلو وافراطهم بإفراط وهؤلاء هم " المعتزلة " الذين جربهم التغالى في " التنزيه " إلى الوقوع في " التعطيل " فعطلوا الله عن صفاته وجربوه عن أسمائه ^(٣) بل وعن كل معنى سوى الذات حتى قالوا - كما نقل " الأشعرى " عنهم - " أنه سبحانه عالم قادر حي بذاته لا يعلم وقدرة وحياة " ^(٤) وكان ذلك أعظم بدع المعتزلة وأخطرها .

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢١٨ .

(٢) البراهين الواضحة - د / عبد العزيز سيف النصر ، د / أبو الغيث الفرت - دار الطباعة المحمدية - القاهرة .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٢٠ .

(٤) انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٠١ - مؤسسة الحلبي وشركاه - تحقيق طه عبد الرؤف سعد .

يقول " البغدادي " ومنها - أى ومن بدع المعتزلة - نفيها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية .

وزادوا على ذلك بقولهم : إن الله تعالى لم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة " (١)

وقد حاول " الخياط " - من خلال كتابه " الانتصار " أن ينتصر لمذهب شيوخه المعتزلة فى المسألة وأن يضفى عليه نوعاً من الشرعية والتبوت وذلك عندما قال :

" لو كان البارئ تعالى عالماً بعلم فأما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً ، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود إثنتين قديمين وهو قول فاسد .

ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً لأنه لو كان كذلك لكان الله قد أحدثه فى نفسه أو فى غيره أو لا فى محل .

فإن كان أحدثه فى نفسه أصبح محلاً للحوادث وما كان محلاً للحوادث فهو حادث وهذا محال .

وإذا أحدثه فى غيره كان ذلك الغير عالماً بما حله فيه دونه كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا من محل .

فلا يبقى إلا حال واحدة وهو أن الله - تعالى - عالم بذاته " (٢)

وهكذا : يتحرج المعتزلة من القول بصفات قديمة زائدة على الذات لأن هذا

(١) المصدر السابق والصحيفة .

(٢) الخياط : الانتصار - ص ١١١ طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، وانظر فى ذلك أيضاً : نهاية الاقدام للشهرستانى ص ١٩٩ طبعة استانبول .

القول - فى نظرهم - معناه أن تشارك تلك الصفات الذات الأقدس فى أخص وصف لها وهو " القدم " وهذا يعنى تعدد القدماء وبالتالي تعدد الالهة ^(١) وذلك كما جاء على لسان مؤسس الاعتزال (واصل بن عطاء) " ومن أثبت معنى وصفه قديمه فقد أثبت الهين " ^(٢)

وهكذا أدخل المعتزلة نفى الصفات فى مسمى التوحيد وهو الأصل الأول من أصولهم الخمسة .

والتوحيد وإن كان شعار المسلمين كافة لكنه صار عند المعتزلة له مفهوم خاص ونمط معين ، فهو يقتضى - من وجهة نظرهم - أن يكون الله وحده هو القديم وأن أى شئ أزلّ يجب أن يكون إلها . ^(٣)

وقد استدل المعتزلة على مذهبهم بعدة أدلة نوقشت ولم تشهد لهم . ^(٤)

رابعاً : مذهب الأشاعرة فى الصفات :

وبينما هذه الفرق هكذا بين تفريط وإفراط ، بين إلغاء للعقل وإسراف فى التمسك بحرفية النص ، وبين مبالغة فى الاعتداد بالعقل وتحكيمه فى النص .

بين هذا وذاك نرى فرقة أهل السنة والجماعة - وفى مقدمتهم الأشاعرة - وقد أبدعت قولاً وسطاً وأبتكرت مذهباً معتدلاً يعطى للعقل حظه بالقدر الذى يحفظ للنص قدسيته وللذات خصائص ألوهيتها .

(١) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٤٢ - مؤسسة الطبى بالقاهرة .

(٢) المصدر السابق ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر فى مناقشة تلك الأدلة وإبطالها : شرح المواقف الجرجاني (الموقف الخامس) تقديم وتعليق د / أحمد المهدي ، شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ٢٢ ، ٢٧ .

نرى " الإمام الأشعري " وقد رفض منهج المعتزلة لأن هذا المنهج قد أدى بهم إلى انكار حقائق وردت في القرآن الكريم وأحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم كما رفض طريقة من أخذ النص على ظاهره وبمعناه الحرفي لأن هذه الطريقة قد أدت بهم إلى التشبيه وجعل الله تعالى كواحد من البشر .

واختار منهجاً وسطاً يقيم على العقل والشرع معاً . فأخذ يبرهن على وجود صفات لله تعالى رأى أن العقل قضى بوجوبها له سبحانه لأن في ثبوتها كمالاً وفي نفيها نقص ، والله تعالى يجب له كل كمال ويجب أن ينزه عن كل نقص فوجبت له هذه الصفات وقد ورد بها الشرع فوجب الايمان بها .

وهذه الصفات هي صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام .

يقول " صاحب المواقف " " وذهب الأشاعرة - ومن تأسى بهم - إلى أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته ^(١) ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة ، وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع ، بصير ببصر ، حي بحياة " ^(٢) إلى آخره .

وبجانب هذه الصفات الواجبة لله تعالى عن طريق العقل والثابتة له سبحانه

(١) وليس في أثبات صفات قديمة - من وجهة نظر الأشاعرة كما هو من وجهة نظر كل محقق منصف - تعدد القدماء وإبطال التوحيد كما يزعم المعتزلة لأنهم - أي الأشاعرة - يقولون . إن هذه الصفات " لا هي هولا هي غيره " وسواء صح لهم هذا القول أو لم يصح فأننا نعتقد أن التعدد الباطل إنما هو إثبات نوات قديمة لا ذات واحدة وصفات قدماء (انظر : شرح العقائد النسفية ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الأيجي : المواقف - الموقف الخامس ، وانظر في ذلك أيضاً : التمهيد للباقلاني ص ١٥٢ - دار الفكر العربي ، الارشاد للجويني ص ٦٨ مكتبة الخانجي ، نهاية الاقدام ص ١٧٠ للشهرستاني .

عن طريق الشرع رأى الأشعرى والأشاعرة وجوب الايمان بالصفات الخبرية التى تثبت عن طريق الشرع فقط إذ ورد ذكرها فى الكتاب والسنة .

أما صفات الأفعال : كالخلق والرزق والخفض والرفع والاعزاز والاذلال وغير ذلك فقد اتفق الأشعرى مع المعتزلة فى القول بحدوثها .^(١)

خامساً : مذهب الماتريديه فى الصفات :

للمدرسة الماتريدية فى مشكلة الصفات وخاصة " صفات الأفعال " موقف ليس لغيرهم من المعتزلة أو الأشاعرة ولم يقل به أحد قبلهم .

حيث أرجعوها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " وقالوا إنها صفة أزلية قديمة بينما قال بحدوثها كل الفرق .^(٢)

أما صفات " الذات " فإن الماتريدى يرى فيها رأى السلف أو رأيا أشد ما يكون قرباً من رأيهم .

ويتمثل هذا الرأى فى الاعتراف بهذه الصفات والاقرار بوجوبها لله فى الأزل مع التوقف وعدم الخوض فى بيانها أو افعال الرأى فيها بأى وجه من الوجوه .

وبناءً عليه : فلا يجوز - من وجهة نظر الماتريدى - أن يقال فى الصفات إنها عين الذات أو غيرها أو لا عين الذات ولا غيرها ويرى أن العقل يكل بون إدراك ذلك واستيعابه .

وعندما سئل : ماذا يقال فيها ما دام القول بأنها عين الذات أو غيرها غير

جائز ؟

أجاب : يقال " إنها صفات الله لا مجاوزة عن هذا " .^(٣)

(١) انظر : المقاصد للتفتازانى ج ٢ ص ٨٠ دار الطباعة العامة باستانبول .

(٢) انظر : المصدر السابق والصحيفة .

(٣) شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ .

سادساً : مذهب الفلاسفة في الصفات :

يشارك الفلاسفة المسلمون مع المعتزلة في نفى الصفات الزائدة على الذات
تأثراً منهم بما قاله فلاسفة اليونان في " الاله " ووصفوه به .

فهم يصفون الله عز وجل بأنه " واحد من كل وجه " على نحو ما يقوله أرسطو
في الإله والذي يسميه " بالمبدأ الأول " أو " المحرك الأول " .^(١)

وتحت هذه المقولة فقد ذهبوا إلى أنه ليس له صفة وقالوا إنه إذا اتصف
بصفة ما فإنه يكون متعدداً متكثراً - ولو بالاعتبار - وذلك يناقض كمال الله وجلاله .
وأضافوا : لو كان له سبحانه صفات زائدة على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك
الصفات لاستناد جميع الممكنات إليه وقابلها - أيضاً - لقيامها بذاته وذلك باطل
لأن الله سبحانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يجوز أن يكون فاعلاً للشيء
وقابلأله حتى لا يلزم التركيب في ذاته .^(٢)

بناء على هذه الرؤى - التي تعود في منبتها الأول إلى فكر الاغريق - قال
فلاسفة الإسلام بمذهبيهم في الصفات فأنكروا أن يكون لله صفة فوق ذاته وقالوا "
هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات " ^(٣) فوضعوا بذلك في قائمة
النافين المنكرين .

لكنهم لم يمكنهم أن يطردوا قاعدتهم في كل الصفات فقد اصطدموا

(١) انظر : في الفلسفة اليونانية د / عوض الله حجازي ، محمد السيد نعيم ص ٢٢ طبعة دار
الطباعة المحمدية ، دراسات في الفلسفة د / صلاح عبد العظيم ص ٢٨٨ الطبعة الأولى
١٩٧٦ م .

(٢) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٤٧ - ٤٨ مطبعة السعادة .
(٣) المصدر السابق (الموقف الخامس) ص ٧٧ تقديم د / أحمد المهدي - مكتبة الأزهر .

"بالنبوة" التى لا تكون إلا عن وحى والوحى لا يكون إلا عن صفة يتصف بها الله عز وجل وهى "صفة الكلام" .

ولو أنكر الفلاسفة - وهم مسلمون - الوحى لكان ذلك ارتداداً وكفراً لأن إنكار الوحى يترتب عليه إنكار النبوة وهو كفر بيقين لا يستطيع الفلاسفة أن يواجهوا به المجتمع الإسلامى .

لذلك لم يكن أمام الفلاسفة من طريق سوى الاعتراف بصفة لله تعالى هى صفة الكلام^(١) إلا أنهم أرادوا أن يوفقوا بين قولهم فى إثبات تلك الصفة وبين منهجهم القائم على انكار الصفات ففسروها تفسيراً يقرب من اللامعقول ولا تشهد به اللغة .

فقالوا : إن كلام الله سبحانه عبارة عما يخلقه الله عز وجل فى رأس النبى وفى مخيلته من الأصوات التى يسمعها يقظة أو مناماً .

فأله - فى زعمهم - متكلم بكلام ليس قائماً به بل قائماً بغيره وهذا سفه فى القول وفساد فى الإدراك ، فإنه قد تقرر فى العقل أن الصفة لا تقوم بغير موصوفها ، كما تقرر فى العقل أن المتكلم هو من يقوم به الكلام لا من أوجد الكلام كما أن المتحرك هو من تقوم به الحركة لا من أوجد الحركة .

بل أنه يلزم الفلاسفة - على المعنى الذى قرروه فى كلام الله - أن يكون الله

(١) وهكذا الحال مع المعتزلة أيضاً : فانهم لما أنكروا الصفات لم يمكنهم - وهذا من آيات الخلال وعلائم القصور فى المذهب - أن يعمموا الحكم بل لقد استثنوا منها صفتين هما الإرادة والكلام .

فقالوا عن الإرادة : أن الله عز وجل مريد بإرادة لكن هذه الإرادة يخلقها الله لا فى محل . وهو متكلم بكلام لكن هذا الكلام يخلقه الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى (انظر : الموقف الخامس ص ٧٧ ، أفكار للأمدى ص ٢٨٩) .

متحركاً منتقلاً - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لأنه أوجد الحركة والانتقال في بعض مخلوقاته قياساً على قولهم إنه تعالى متكلم بمعنى أنه أوجد الكلام في غيره وهذا ظاهر الفساد .

وبعد : فهذه لمحات سريعة أردت أن ألقى بها بصيص ضوء على مذاهب الفرق في المسألة واتجاهاتهم فيها كي يتضح - من خلال ذلك - صورة القرطبي وموقفه من هذه المذاهب وتلك الاتجاهات وهل استطاع أن يضيف شيئاً أو يستقل في شيء ؟ هذا ما ستكشف عنه الدراسة التالية .

مذهب الامام القرطبي في الصفات

يطالعنا الامام القرطبي في نطاق البحث في صفات الله - تعالى - بنصوص وأقوال عديدة نستخلص منها مذهب في المسألة .

وهو مذهب متكامل يتشعب إلى رأي في الصفات " بوجه عام " كما يشمل رأي في " صفات الأفعال " كما يتضمن مذهب واتجاهاته في " الصفات الخيرية " . وسوف أذكر أهم هذه النصوص ثم أقرر - من خلالها - مذهب الرجل ورؤيته .

لكنني أود - قبل أن أبدأ في عرض ذلك وشرحه - أن ألفت النظر إلى شيء هام .

وهو : أن الامام القرطبي قبل أن يقرر مذهبه في مشكلة الصفات قد أقبل على مذاهب المتكلمين في المسألة يدرسها ويتعمق في فهمها ويتعرف على كل أبعادها .

فوقف على مذاهب " المشبهة " ، " الكرامية " ، " المعتزلة " ، كما وقف على مذاهب " الأشاعرة " ، " الماتريديه " ، " الفلاسفة " .

اطلع القرطبي على كل هذه المذاهب والآراء ووازن بينها فوقف للمذهب الأشعري - في المسألة - على عمق في الفكرة ، وسعة في الأفق ، ودقة في التحليل ، فهو - في نظره - المذهب الذي برىء - في جملته - من تعقيدات الفلاسفة وتأويلات المعتزلة وسطحية المشبهة .

وهو - كذلك - المذهب المعتدل الذي لم يبعد بعد المعتزلة عن النقل ولا بعد المشبهة والكرامية عن العقل بل جمع بينهما في نسق متسق متكامل لا تكاد تحس فيه نبوا ولا شذوذاً .

ومن هنا : فقد شعر القرطبي بأنه لا جناح عليه ولا مؤاخذه إن هو وافق مذهب الأشاعرة في المسألة في شكله العام وفي جملة. (١)

نائب لله صفات قديمة هي السبع المعروفة (العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام) وقال بزيادتها على الذات مخالفاً في ذلك المعتزلة وهو ظاهر ، ومخالفاً - أيضاً - الكرامية الذين وصفوا الله بجميع الصفات التي ورد بها الشرع وقالوا أنها صفات " حادثة " وأنه - تعالى - محل للحوادث وفاتهم أن الحوادث لا تقوم إلا بما هو حادث .

يقول القرطبي - معبراً عن المذهب الحق في الصفات :

" والذي يجب أن يعتقد في ذلك أن الله سبحانه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مرید بإرادة ، سمیع بسمع ، بصیر ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان أزلية زائدة على الذات " . (٢)

بل أنه يعتبر القول بنفي هذه الصفات من جانب المعتزلة والفلاسفة ومن شايعهما نقصاً وتعطيلاً يجب تنزيه الاله عنه في الوقت الذي يثنى فيه على الأشاعرة ويمتدحهم لانكارهم رأى النافين المعطلين .

فيقول " وذهبت الفلاسفة والشيعة والمعتزلة إلى نفيها - تعالى الله عن قول الزائغين وإبطال المبطلين - وردوا جميع الصفات ، فردت المعتزلة الصفات إلى العلم ثم العلم إلى الذات ، فجعلوا " السمع " عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات ، وكذلك " البصر " عبارة عن علمه المتعلق بالألوان وسائر المبصرات .

(١) وأقول في شكله العام : لأن القرطبي - وكما سيتضح لنا - كانت له في بعض الجزئيات والفروع اجتهاداته وآراؤه ، ولعل رأيه السابق في زيادة الإيمان ونقصانه يعد شاهداً على ذلك .

(٢) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی للقرطبي ص:٤ المجلد الثاني - طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا .

وكذلك ادراكه الملموس والمشموم والمنقوش كل ذلك عندهم يرجع إلى " الحياة " ،
وكذلك الحياة عبارة عن علمه تعالى بذاته ، وكذلك الإرادة عبارة عن علمه بوجه الخير
فيوجد كماله ، وكذلك القدرة ترجع إلى علمه بوجه الخير فيوجد ما علم أن الخير
في وجوده ، وما علم أن الخير في أن لا يوجد فلا يوجد ، وأبنت الأشعرية كل هذه
الاقاويل وجعلتها من التعطيل " (١)

وبعد أن بين القرطبي أن هذا ليس إلا تعطيلاً لله تعالى عن صفاته يبدأ في
إثبات المذهب الحق والاحتجاج له وبعد ذلك يتبع حجج الخصم واعتراضاته ويرد
عليها ،

أما عن الاحتجاج : فقد احتج القرطبي لمذهبه في زيادة الصفات بما احتج
به قدماء الأشاعرة وهو " قياس الغائب على الشاهد " (٢) وعلل لذلك بقوله :
" لأنه إذا ثبت كونه سبحانه موجوداً فوصف بأنه حي فقد وصف بزيادة
صفة على الذات هي " الحياة " ،

- وإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة صفة هي " القدرة " .
- وإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة صفة هي " العلم " .
- كما أنه إذا وصف بأنه خالق فقد وصف بزيادة صفة هي " الخلق " .
- وإذا وصف بأنه رازق فقد وصف بزيادة هي " الرزق " .
- وإذا وصف بأنه محيي فقد وصف بزيادة هي " الاحياء " .

(١) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي ص١١ المجلد الثاني - طبعة دار الصحابة
للتراث بطنطا .

(٢) انظر : نهاية الاقدام للشهرستاني ص١٨٧ - ١٩٠ طبعة استانبول .

إذ لولا هذه المعاني لاقتصر في أسمائه على ما ينبىء عن وجود الذات فقط^(١).

يريد القرطبي في هذا النص أن يقول :

ان علة كون الشيء عالماً " في الشاهد " هي العلم فكذا في " الغائب " فإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة على العلم .

كذلك فإن علة كون الشيء قادراً في " الشاهد " هي القدرة فكذا في " الغائب " فإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة هي القدرة ، وقس على ذلك سائر الصفات .

هذا ما يريد القرطبي أن يقوله ، ولعله في نصه التالي قد أشار إلى ذلك المعنى إشارة أكثر وضوحاً عندما قال :

" اعلم أن حقيقة العلم ما لأجله كان العالم عالماً ، وحقيقة القدرة ما لأجلها كان القادر قادراً ، وحقيقة الحياة ما لأجلها كان الحي حياً ، وحقيقة السمع ما لأجله كان السميع سميعاً ، وحقيقة البصر ما لأجله كان البصير بصيراً ، وحقيقة الكلام ما لأجله كان المتكلم متكلماً " (٢) فكل هذه الصفات ثابتة في الشاهد لثبوت معناها فكذا في الغائب .

وهكذا استدل الامام القرطبي - كما استدل من قبله الامام الأشعري - على زيادة الصفات بهذا القياس (٣).

لكن : هنا تعقيب لا بد من بيانه ، وهو تعقيب نوره في صورة تساؤل :

(١) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ص ٢ المجلد الثاني - طبعة دار الصحابة بطنطا .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

(٣) انظر : شرح المواقيت للرجزاني ج ٨ ص ٤ مطبعة السعادة .

كيف يخلص للقرطبي مدعاه ؟ وكيف يتم له استدلاله وهو - أى هذا القياس - لا يفيد اليقين ولا القطع أو الجزم وإنما غايته الظن فقط^(١)

كما أنه لابد فيه من إثبات علة مشتركة بين الأصل والفرع وهو أمر مشكل وليس من الظهور أو الواضح كما يتوهم ، وذلك لجواز وجود خصوصية فى الأصل لم توجد فى الفرع ، أو وجود مانع فى الفرع سلم منه الأصل .^(٢)

وإذا كان هذا هو أهم ما يؤخذ على قياس الغائب على الشاهد بوجه عام ، ففى قضيتنا هذه يمكن - أيضاً - أن يعترض باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً .

"فإن القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها فى الغائب ، والإرادة فيه لا تخصص^(٣) بخلاف إرادة الغائب ، وكذا الحال فى باقى الصفات ، فإذا ما وجد فى أحدهما ما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس أصلاً " .^(٤)

لكن القرطبي - فى الحقيقة - لم يغف عنه هذا المعنى ولم يفته ما ينطوى عليه الاستدلال بالقياس من عيوب ومآخذ .

لذا نراه يعمد فى الاستدلال إلى وجوه أخرى ويضيف إلى حجته ثانية وثالثة .

فهو يقول "والذى يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا

(١) ولذلك فقد رفض الاحتجاج به المتأخرون من المتكلمين (انظر : أبنكار الأفكار للأمدى ص ١٣٦ - ١٤٢) .

(٢) انظر : المواقف للإيجى ص ٣٧ - ٢٨ النسخة المجردة - طبعة بيروت - مكتبة المتنبى .

(٣) أى لا تخصص إيجاد أحد المقنورين على الآخر لأن القدرة غير مؤثرة عندنا نحن الأشاعرة (انظر : حاشية الفتارى على شرح المواقف) .

(٤) الجرجانى : شرح المواقف ج ٨ ص ٤ - طبعة أولى - مطبعة السعادة .

إرادة لصدق أنه ليس بذى إرادة ، ولو صح ذلك لكان ناقصاً لأن كل ما ليس بذى إرادة ناقص بالنسبة إلى من له إرادة .

كذلك فإنه إن كانت له الصفات الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه ، والعقل السليم يقضى بأن ذلك كمال له وليس بنقصان حتى أنه لو قدر بالوهم سلب ذلك الأمر عنه لكان حاله أولاً أكمل بالنسبة إلى حاله ثانية فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف أكمل مما هو متصف به ولا يخفى ما فيه من المحال ، فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والخالق أنقص منه ؟ والبديهة تقضى برده وإبطاله ^(١) .

يريد القرطبي أن يقول :

ان قول المعتزلة بنفى الصفات يترتب عليه أمور محالة منها :

أن ينسب النقص إلى الله عز وجل من حيث أنه ليس لديه قدرة تخصيص الشيء بالوجود بدل العدم أو بالعدم بدل الوجود .

كما أنه ليس لديه القدرة على تخصيصه بصفة دون أخرى وصورة دون سواها ^(٢) وهذا النقص محال عليه عز وجل .

كذلك يترتب على انكار الصفات ونفيها أن تكون مخلوقات كثيرة أكمل منه سبحانه لأن للمخلوقات صفات وما له صفات أكمل مما ليس له صفات وهذا محال ، إذ لا يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والخالق أنقص منه .

(١) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى - المجلد الثاني من ٤ ، ٥ .

(٢) نعم : فإن كل الموجودات التي في العالم قد اتخذت صورة وشكلاً معينين كان يمكن أن تتخذ صورة وشكلاً آخر والامثلة على ذلك لا تخفى .

ويضيف القرطبي إلى هذا الاحتجاج^(١) اجتجاجاً آخر فيقول :

" ثم ان هذا العالم على غاية من الحكمة والاتقان والانتظام والاحكام وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه ، فالذى خصصه بالوجود يجب أن يكون مريداً له قادر عليه عالمياً به ، فإن من لم يكن عالمياً قادراً لم يكن ما صدر منه على نظام الحكمة والاتقان ، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات بأحوال وأوقات دون البعض بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحدة .

وإذا ثبت كونه قادراً عالمياً مريداً وجب أن يكون حياً إذ الحياة شرط هذه الصفات ، ولزم كونه حياً أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً ، فإن من لم يثبت له هذه الصفات فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس ، والبارى تعالى متقدس عن أن يتصف بما يوجب فى ذاته نقصاً " .^(٢)

هذا : ولما كان من حجج الخصم فى هذا الباب قوله : " السمع والبصر فى الأزل حيث لا مسموع ولا مبصر فيه سفه أو عبث وكذلك سائر الصفات " ^(٣) فقد أجاب القرطبي عن ذلك بقوله :

" وليس من شرط البصير أن يكون ثم مُبْصَر ، ولا من شرط المتكلم أن يكون ثم مكلم ، وكذلك الكلام فى سائر صفات الذات " .^(٤)

وهذا - كما يؤكد القرطبي - هو ما جرى به اللسان العربى وعليه لغة العرب .

(١) وهذا الاحتجاج - وكذا الذى يليه - لا يستطيع أحد أن يزعم أن القرطبي قد استقل فيه استقلالاً تاماً بل سبقه إليه عدد من المتكلمين منهم على سبيل المثال لا الحصر حجة الإسلام الغزالي ومن قبله أستاذه امام الحرمين الجويني (انظر : الارشاد ص ٧٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٥) .

(٢) الأسنى ص ٦ .

(٣) الجرجاني : شرح المواقف (الموقف الخامس ص ٧٠) .

(٤) الأسنى المجلد الثانى ص ٦ .

" فإن العرب تقول : سيف قطوع قبل أن يقطعوا به ، وكذلك تقول : خبز مشيع وماء مرو " (١) قبل أن يحدثا الشيع والرى بالفعل . (٢)

والحال مهنا كذلك ، " فإن الله تعالى عندما يخاطب العرب بأنه خالق أو رازق أو سميع أو بصير أو محيي أو مميت ، فلأن الخلق والرزق والأمانة والاحياء كل ذلك متحقق لا يستحيل عليه وجوده إذ هو قادر على ما يشاء " . (٣)

ويؤكد : أنه لو كان اسم الخالق والرازق والسميع والبصير وما أشبه ذلك " محدثاً مستعاراً لجاز أن يقال : يارب الخالق اغفر لى ، كما تقول : يارب العرش ارحمنى ، ولما لم يجر ذلك علم أن الاسم قديم غير محدث . (٤)

ويزيده وضوحاً : إجماع الصحابة والتابعين والفقهاء وأصحاب الحديث أجمعين على أن من حلف باسم من الأسماء التى تسمى الله تعالى بها فى كتابه ثم حنث لزمته الكفارة ، وقد اتفقوا على أنها لا تلزم بالمحدثات كالكمبة والنبي والعرش والكرسى فدل على أنها قديمة ... فإن قيل : إنه لو استحق فى الأزل أن يسمى خالقاً ورازقاً لأدى إلى إثباتنا معه فى الأزل ، قلنا : هذا يبطل بوصفه فى الأزل رباً وملكاً والهاً ورحيماً وحليماً لأنه يوجب قدم المربوب والملوك والمألوه والمرحوم والمحلوم عنه ، ولما لم يوجب ذلك فى هذه الصفات لم يوجب فى تلك الصفات أيضاً " . (٥)

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) ولعلنا لمس فى ذلك الاحتجاج ومحاولة ربطه بأصول اللغة واستعمالاتها قدراً من الاستقلالية ونوعاً من التجديد والإضافة يضاف إلى رصيد القرطبي فى هذا الباب وذلك بالإضافة إلى الاحتجاجات الأخرى التى يبدوا فيها القرطبي متأثراً إن لم يكن ناقلأ عن سبقوه .

(٣) الاسنى ص ٩ .

(٤) قد يبدو - لأول وهلة - أن القرطبي بهذا التعبير قد جمع بين صفات الذات وصفات الفعل وسوى بينهما فى " القدم " وتلك تهمة - إن صحت - فهى خطأ عظيم وزلة كبرى . فهل نتسرع فى الحكم على الرجل فنسجل عليه تخطئه واضطرابه ؟ أم نتمهل فربما نعثر للقرطبي على نصوص أخرى تحل الاشكال وتقدم الجواب ؟ هذا ما سنقف عليه من خلال حديثنا المرتقب عن " القرطبي وصفات الأفعال " .

(٥) وتلك صورة أخرى من صور الحجاج التى تحمل بصمات قرطبية واضحة تضاف إلى =

ويلزم القرطبي المعتزلة هنا الزاماً غاية في الدقة والعمق وذلك حين يقول :

" أنه لو صح قولهم : إن من شرط البصر في الأزل أن يكون ثم مبصر " للزم إثبات غير له في الأزل يشارك الله في أخص صفاته وهو القدم وفيه تعدد القدماء فيكون شركاً .

وبيانه - كما يقول القرطبي - " أنه سبحانه لم يزل رانياً لنفسه وليس من شرطه أن يكون رانياً لغيره ولا مرثياً لغيره ، إذ في ذلك اثبات غير له في الأزل فيؤدى إلى الشرك به وإبطال تفرده تعالى بصفة القدم " (١).

لكن : إذا كان القرطبي قد أثبت الصفات وأبطل - بالدلائل تلو الدليل - قول النافين المعطلين فهل أثبتتها على نحو من الكيف أو التحديد الذي يؤدى إلى التشبيه أو التجسيم ؟

في الواقع : إن القرطبي قد أجاب على ذلك إجابة واضحة وصريحة عندما ذكر أن صفات الله تعالى مثل ذاته تثبتها دون كيف أو تحديد .

إنه يقول " فإذا كان معلوماً أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف " (٢).

ولما كان إثبات الصفات مع نفى " الكيف " من شأنه أن يثير في النفس هذا التساؤل :

كيف يصح الإيمان بما لا يعلم حقيقته ؟ وكيف يصح وصفه سبحانه بشيء

تكل دون إدراكه عقولنا ؟

= بصماته الأخرى وتعلو بالجانب الكلامي في فكر القرطبي عن أن تكون ترديداً محضاً وتكراراً صرفاً لما قاله شيوخه من الأشاعرة وأسلافه من أهل السنة وإن كنا لا نعدم في بعض كتاباته ترديداً من هذا النوع وتكراراً من هذا القبيل قد نبهنا إليه في حينه .

(١) الاسنى - المجلد الثاني ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠ .

فقد أجاب القرطبي : أن إيماننا صحيح في حق ما كلفنا الإيمان به ، وقد كلفنا الايمان بصفات الله تعالى ولم نكلف الوقوف على حقيقتها وكيفية وصفه بها وذلك مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب وجنة ونار وميزان وصراط فإننا نؤمن بكل ذلك وإن كنا لم نحط علماً بكل دقائقه وتفصيله .

يقول القرطبي - نقلاً عن " الخطابي " وهو ممن اشتهروا بالحكمة وطول الباع في علم الكلام - " فإن قيل : كيف يصح الايمان بما لا نحيط علماً بحقيقته ؟ وكيف يتعامل وصفه تعالى بشيء لا يدرك له في عقولنا ؟

قيل له : إن إيماننا صحيح بحق ما كلفناه فيها وعلما محيط بأمر الذي ألزمناه فيها وإن لم نعرف لما تحتها حقيقة ولا كيفية ، وقد أمرنا أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه واليوم الآخر والجنة ونعيمها والنار وأليم عقابها ومعلوم أننا لا نحيط علماً بكل شيء منها على التفصيل وإنما كلفنا الايمان بها جملة " (١)

كذلك : فإننا " لا نعلم أسماء عدة الأنبياء وكثير من الملائكة ولا يمكننا أن نحصى عددهم ولا أن نحيط بصفاتهم ولا أن نعلم خواص معانيهم ولم يكن ذلك قادحاً في ايماننا بما أمرنا أن نؤمن به من أمرهم .

وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في وصف الجنة :

" يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " (٢)

(١) المصدر السابق ص ١٠ .

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥/٦) ، ومسلم (٤٨٢٤) ، الترمذي (٣١٩٧) ، ابن حبان (٣٦٩/٢٥) ، أبو نعيم في صفة الجنة (١١٤) والبيهقي في البعث (١٦٣) وانظر في تخريجه : الاسني للقرطبي ج ٢ ص ١١ .

كذلك : فقد حجب عنا علم الروح وكيفيته مع علمنا بأن له التمييز وبه تدرك المعارف ، وهذه كلها مخلوقات لله تعالى فما ظنك بصفات رب العالمين سبحانه ؟^(١) ،
بهذه النصوص حدد القرطبي موقفه من مشكلة الصفات " بوجه عام "^(٢) وصفات " المعانى " أو الذات بوجه خاص .

وبقى أن نتعرف على مذهبه فى نوعين آخرين هما " الصفات الخبرية " ،
" صفات الأفعال " إلا أننا نبدأ بالنوع الأخير .

القرطبي وصفات الأفعال :

صفات الأفعال هى تلك التى تشتق له سبحانه من أفعاله .

فلله - تعالى - خالق ورازق ومحى ومميت فله الخلق والرزق والأمانة والاحياء .

وهذه الصفات لم يحدث بين الفرق خلاف حول وصف الله تعالى بها ، كما لم يحدث بينهم خلاف حول القول بحدوثها إلا ما شذت به الماتريديه حيث زعموا أنها قديمة وأرجعوها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " وذلك على النحو السالف الذكر .

أما موضوع بحثنا " القرطبي " فقد وردت له عبارات قد يفهم منها - عند النظرة الأولى - تخطيطه واضطرابه فى المسألة حيث جمع بين صفات الذات وصفات الأفعال وسوى بينهما فى " القدم " وهو - كما أسلفنا - اتجاه ماتريدى ،

ومن هذه العبارات أو النصوص قوله السابق " لو كان اسم خالق ورازق ومحسن ومفضل ومعط وما أشبهه محدثا مستعارا لجاز أن يقال : يا رب الخالق

(١) الاسنى - المجلد الثانى من ١٠ - طبعة دار الصحابة بطنطا .

(٢) اثبات فى تشبيهه وتنزيهه فى غير تعطيل .

اغفر لى كما يقال . يارب العرش ارحمنى ، ولما لم يجز ذلك علم أن الاسم قديم غير محدث .

فهو - وكما يدل عليه ظاهر النص - يعتبر صفات الأفعال من قبيل "الخلق" ، "الرزق" وغيرهما قديمة غير محدثة شأنها - فى ذلك - شأن صفات الذات وهذا - إن صح - فهو اضطراب سافر .

فهل نتسرع فنسجل على القرطبى تلك التهمة أخذاً بهذا الظاهر وحده أم نتأمل حتى نحكم المنهج العلمى الذى يحتّم علينا - فى أبسط قواعده - أن لا نقف على رأى المفكر أو الباحث - فى مشكلة ما - من خلال نص معين دون غيره من النصوص التى تتحدث فى الموضوع ذاته وتعالج المشكلة بعينها ؟

أنا شخصياً أفضل الاتجاه الثانى وأرجحه وذلك لسبب بسيط وهو أن القرطبى له نصوص أخرى يعترف فيها لصفات الأفعال بالحدوث واصفات الذات بالقدم وأن الأمر لا يمكن أن يكون إلا كذلك .

فهو يقول - تعليقاً على حديث " النزول " (١) . -

" حديث النزول نحملة عندنا على أحد معنيين :

إما على حذف مضاف كما رواه النسائى وغيره عن أبى هريرة وأبى سعيد رضى الله عنهما : قالوا : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن الله عز وجل يمهّل حتى يمضى شطر الليل الأول ثم يأمر منادياً يقول : هل من داع يستجاب له ؟ هل من مستغفر يغفر له ؟ هل من سائل يعطاه ؟ فمعنى ينزل ربنا : ينزل ملك ربنا .

والمعنى الثانى : أن يكون نزول الله تعالى عبارة عن فضاله واحسانه وقربه من العبد قرب اكرام وقبول توبة وغفران .

(١) يريد حديث " ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا وينادى : ألا من مستغفر فأغفر له ، ألا من تائب فأتوب عليه ، ألا من سائل فأعطيه سؤاله ، ألا من كذا ، ألا من كذا حتى تطلع الشمس " رواه النسائى وغيره .

ومنه قول الناس : نزل السلطان إلى الناس إذا عدل عليهم وخفض جناحه لهم فيكون من صفات " الأفعال " ولا سبيل إلى حمله على صفات " الذات " فإن الحديث فيه مصرح بتجدد النزول واختصاصه ببعض الأوقات والساعات ، والصفات التي تثبت للذات يجب اتصافها بالقدم وتنزيهاها عن الحدوث والتجدد والاختصاص بالزمان ، فإن كل ما لم يكن فكان أو لم يثبت ثم ثبت فهو من قبيل الأفعال ، ويستحيل أن يكون الحادث المفتتح الوجود صفة لله تعالى - أى صفة ذات - فإنه يتعالى عن قبول الحوادث وكل قابل للحوادث فهو حادث " (١)

هذا هو كلام القرطبي وتلك هي اعترافاته والتي نجم عنها فيما يلي :

١ - النزول من صفات " الأفعال " ولا يمكن أن يكون من صفات " الذات " .

٢ - والسبب في ذلك : تجده واختصاصه ببعض الأوقات والساعات .

٣ - صفات الذات يجب اتصافها بالقدم وتنزيهاها عن الحدوث والتجدد والاختصاص بالزمان .

٤ - لا يمكن أن يكون الحال إلا كذلك ، لأن كل قابل للحوادث فهو حادث والله - تعالى - يستحيل عليه الحدث .

٥ - إذن : النتيجة أو القاعدة : كل ما لم يكن فكان فهو من قبيل الأفعال ويستحيل أن يكون من صفات الذات .

تلك هي اعترافات القرطبي والتي أضيفا إليها قوله : " الحادثات المتجددات المختصة بالأوقات أفعال الله " وقوله " والحوادث لا تكون صفة ذات لله تعالى " .

وهي - بلا شك - اعترافات تعيد لمذهب القرطبي مصداقيته وتقضى على كل ما كان قد أثير حوله من تخبط أو اضطراب .

(١) الاسنى في شرح أسماء الله الصنى ج ٢ ص ٢٠٢ بتصرف .

لكن : ماذا عن النص الأول الذى يبدو فيه القرطبى وقد جمع بين صفات الذات والأفعال فى القدم ؟ ماذا نقول فيه ؟ وكيف نوفق بينه وبين هذه النصوص ؟ وعلى أى أساس يكون هذا التوفيق ؟

فهل نقول : أنه كان غافلاً فانتبه ؟ ولا عجب فهو بشر والبشر يصيب ويخطئ ؟

أم نقول : أنه كان قد تبنى رأى الماتريدى فى المسألة ثم رجع عنه إلى رأى الجمهور ؟

الواقع : لا هذا ولا ذاك ، بل الجمع والتوفيق - من وجهة نظرى - يمكن فى شيء آخر أراه فى فهم عبارات الرجل وحملها على وجهها الصحيح - أقصد على المعنى الذى قصد إليه وأراد - وكذلك معرفة السياق الذى ورد فيه النص والغرض الذى قيل من أجله .

ذلك أن القرطبى عندما يذكر فى صفات الأفعال ما يفيد أنها قديمة فإنما يقصد من ذلك معنىً محدداً فهو :

أن ذلك الفعل متحقق له سبحانه أولاً لا يستحيل عليه وجوده بمعنى أنه إن شاء أن يفعل فعل لا يمنعه مانع ولا يحول لونه صارف ، إذ هو قادر على ما يشاء ، وهو لا ينافى حدوثها فى نفسها ، أى حدوث تلك الصفات بحدوث معانيها وتحققها فى عالمنا (١) .

وبهذا يتم التوفيق بين كلامه السابق واللاحق ويبقى مذهب القرطبى فى المسألة هو مذهب الجمهور : صفات الذات قديمة بينما صفات الأفعال حادثة .

(١) وقد جاء ذلك من القرطبى فى سياق الرد على المعتزلة حين غلت فى النفي وقالت : كان الله فى أزله لا اسم له ولا صفة (انظر : الاسنى - المجلد الثانى ص ٤) وانظر فى ذلك أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٧ .

ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نتعرف على :

منهج في الصفات الخيرية :

وهي تلك الصفات التي طريق اثباتها هو النص الشرعي من كتاب وسنة ولا دخل للعقل في اثباتها ، بل أنه يحيل نسبة هذه الصفات إلى الله تعالى لأنها تؤدي - إذا أخذت حرقياً - إلى التجسيم أو التشبيه .

وهي إما صفات ذات مثل الوجه واليدين والعين وأما صفات فعل مثل الاستواء والنزول والمجيء وغيرها (١).

وقبل أن نتعرف على الموقف التفصيلي لرأى القرطبي في تلك الصفات فإننا نود أن نبين أن هذا الموقف قد اتبنى عنده على " قاعدة كلية " أو " قانون عام " آمن به وجعله أساساً لمذهبه في الصفات .

هذا القانون وتلك القاعدة يقومان على مبدأ التنزيه المطلق لله عز وجل والارتفاع به عن مماثلة الحوادث .

فهو يقول " أعلم أن الحق سبحانه مخالف للحوادث لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً من الحوادث بل هو منفرد عن جميع المخلوقات ليس كمثله شيء " (٢).

وعندما ذكر " الاستواء " في قول الله تعالى " ثم استوى إلى السماء " (٣) فقد قال القرطبي معقياً " والقاعدة في هذه الآية ونحوها منع الحركة والنقلة " (٤).

وفي السياق نفسه يقول :

(١) انظر : الأسماء والصفات للبيهقي ص ١١٠ مطبعة السعادة بمصر .

(٢) الاسنى - المجلد الثاني ص ٢٠ .

(٣) من الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٤) الجامع : ج ١ ص ١٧٧ مطبعة دار الكتب العلمية بيروت .

ولا يجوز وصف الله عز وجل بالجوارح والأبعض " (١) وذلك في سياق بيانه
لمثل قوله سبحانه " ويبقى وجه ربك " (٢) ومثل قوله " يد الله فوق أيديهم " (٣) وقوله "
تجرى بأعيننا " (٤) وقوله " ولتصنع على عيني " (٥) إلى آخر تلك الآيات .

ونجد عند الامام القرطبي أقصى درجات التنزيه عندما نراه يتحدث في
صفات الله تعالى بوجه عام فيقول :

" والذي يعتقد في هذا الباب :

أن الله جل اسمه - في عظمته وكبريائه وملكوته وحسنه أسمائه وعلى صفاته
- لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبه به ، وما جاء مما أطلقه الشرع على الخالق
والمخلوق فلا تشابه بينهما في المعنى الحقيقي إذ صفات القديم جل وعز بخلاف
صفات المخلوق ، إذ صفاتهم لا تنفك عن الأغراض والأعراض وهو تعالى منزّه عن
ذلك ، وكفى في هذا قوله سبحانه " ليس كمثله شيء " .

وقد قال بعض العلماء المحققين : التوحيد اثبات ذات غير مشبهة للذوات ، ولا
معطلة عن الصفات " (٦) .

وينبّه إلى خطورة الزلل في هذا الباب ، كما ينعى على المخالفين من فرق
المتكلمين سواء من بالغ منهم في النفي ففعل أو غالى في الإثبات فشبهه والحد
فيقول :

(١) الاسنى ص ٤١ .

(٢) من الآية ٢٧ من سورة الرحمن .

(٣) من الآية ١٠ من سورة الفتح .

(٤) من الآية ١٤ من سورة القمر .

(٥) من الآية ٣٩ من سورة طه .

(٦) الجامع : ص ١٦ ج ١ .

” والكلام فى هذا الباب من أعظم أركان الدين فقد غلت طائفة فى النفى فعمتته ، وغلت طائفة فى الإثبات فشبهت وألحدت .

فأما الغلاة فى النفى فقالوا : الاشتراك فى صفة من صفات الإثبات يوجب الاشباه ، وزعموا أن القديم سبحانه لا يوصف بالوجود بل يقال : إنه ليس بمعلوم . وكذلك لا يوصف بأنه قادر عالم حى مرید بل يقال : أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، وهذا مذهب أكثر الفلاسفة والباطنية .

وأما الغلاة فى الإثبات : فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمعائلة القديم سبحانه بالحوادث ، فإنهم أثبتوا له الصورة والجوارح والاختصاص بالجهات والأقطار حتى أن الهشاميه ^(١) من غلاة الرافضة ^(٢) زعموا أن معبودهم سبعة أشبار يشبر نفسه ، وقالت الكرافية ^(٣) أنه جسم .

وقد بالغ بعض أهل الأهواء فقال : انه صورة على صورة الإنسان ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : أنه على صورة شيخ أشمط الرأس ^(٤) والحية .

(١) احدى فرق الرافضة تنسب إلى زعيم لهم هو : هشام بن عمرو القوطى .

وقد اشتهرت تلك الفرقة بفضائح منها :

- تحريمهم على الناس أن يقولوا : حسينا الله ونعم الوكيل .

- منعهم الناس من أن يقولوا : ان الله تعالى ألف بين قلوب المؤمنين .

- قولهم : أن لفق البحر وقلب العصا حية وانشقاق القمر لا يدل على صدق الرسول فى دعوى الرسالة .

- قولهم : بتكفير من قال ان الجنة والنار مخلوقتان .

- كذلك من فضائحهم قول زعيمهم : أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى الامام ، وإذا عصت وفجرت وتمردت وقتلت امامها لم تعدد الامامة لأحد فى تلك الحال .

انظر فى تلك الفضائح وغيرها : الفرق بين الفرق ص ٩٦ - ٩٩ . تحقيق طه عبد الرؤف سعد

- الناشر : مؤسسة الطبى وشركاه بالقاهرة ، مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ ص ١٣١ - ١٣٢ تحقيق محمد محى الدين - مكتبة النهضة .

(٢) سموا كذلك لرفضهم امامة زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب حتى قال لهم ” رفضتمونى ” ومن يومئذ سمو رافضة (الفرق بين الفرق ص ٢٥) .

(٣) سبق التعريف بهم وبمبادئهم .

(٤) (الشمط) بفتح الحاءين : بياض شعر الرأس يخالط سواده (مختار الصحاح ص ٣٦٩ مادة . شمط) .

ومعهم من قال :

إنه على صورة شاب أمرد ^(١) جعد ^(٢) قلط ^(٣) .

ومعهم من قال : أنه مركب من لحم ودم .

ومعهم من قال أنه على قدر مسافة العرش لا يفصل من أحدهما عن الآخر

شيء تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً ^(٤) .

وبعد أن ينزه الباري عما قاله المارقون يرد عليهم بما لا يبعد كثيراً عما قاله

المتكلمون في هذا الباب فيقول :

" لو كان الباري تعالى مقدراً بقدر ، مصوراً بصورة ، متناهاً بحد ونهاية ، مختصاً بجهة ، متغيراً بصفة حادثة في ذاته ، لكان حادثاً مختصاً ، واختصاصه بما اختص به من مقدار وشكل يستدعى مخصصاً ، ولو استدعى مخصصاً لكان مفترقاً حادثاً ، وإذا بطل هذا صح أنه بلا حد ولا نهاية وأنه قائم بنفسه على معنى أنه مستغن عن مكان يقفه أو جسم يحله أو غير يستعين به ، لا تتغير أوصافه في نفسه بفعله وتركه " ^(٥)

هذه هي أقوال القرطبي وتلك هي عباراته والتي تحمل أسمى معاني التنزيه والجلال والاكبار للخالق سبحانه ، وقد كانت هذه الكلمات - كما أسلفت - بمثابة القانون العام والقاعدة الكلية التي انطلق منها القرطبي نحو بناء مذهبه في الصفات

(١) يقال : غلام أمرد - أي بين المرد ، ويقال : رملة مرداء للتي لا نبت فيها ، غصن أمرد . لا ورق عليه (انظر : مختار الصحاح مادة : مرد) .

(٢) يقال : شعر جعد أي بين الجمودة ، والجعد الكريم .

(٣) قَطُ الشيء : قطعه عرضاً وبأبه : رد . م من ص ٥٦٨ .

(٤) الاسنى - ج ٢ ص ٢٠ .

(٥) المصدر السابق ص ٢١ .

بوجه عام والصفات الخبرية بوجه خاص ، فجاء رأيي في كل صفة من تلك الصفات امتدادا لتلك القاعدة وتطبيقا لذلك القانون ^(١) ، وذلك كما يتضح من العرض التالي :

١ - المجيب والنزول :

عندما قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - " ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا " الحديث " فقد رفض القرطبي اتجاه من أخذوا بظاهر النص وفسروه تفسيراً حرفياً .

ولذلك رأيناه يقول :

" أجمع المسلمون ^(٢) على أن النزول غير محمول على الاتصال والانتقال والاستقرار والنزول وشغل مكان وتفريغ مكان " ^(٣) .

وإذا لم يحمل " النزول " على ما ذكر فعلا م يحمل ؟

يجيب القرطبي " النزول نحمله عندنا على أحد معنيين : اما على حذف مضاف ، فمعنى ينزل ربنا : ينزل ملك ربنا .

والمعنى الثاني : أن يكون نزول الله عبارة عن أفضاله وإحسانه وقربه من العبد قرب إكرام وقبول توبة وغفران " ^(٤) .

وعندما قال الله تعالى : " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة " ^(٥) .

(١) ولا يناقض ذلك توقفه في بعض الصفات وعدم قدرته على الجزم برأى فيها - كما ستقف عليه - فقد كان ذلك من القرطبي مبالغة منه في تطبيق تلك القاعدة وليس خروجاً عليها كما يتوهم .

(٢) التعبير " بالاجماع " على الرغم من وجود المخالف دليل على أن هؤلاء - في نظر القرطبي كما هو في نظرنا أيضا - لا يعتد بهم ولا يعاب بقولهم .

(٣) ، (٤) الاسنى ج ٢ ص ٢٠١ بتصرف .

(٥) من الآية ٢١٠ من سورة البقرة .

فقد قال القرطبي :

" ولا يجوز أن يحمل هذا وما أشبهه مما جاء في القرآن ^(١) والخبر على وجه الانتقال والحركة والزوال لأن ذلك من صفات الاجرام والأجسام ، وتعالى الله الكبير المتعال ذو الجلال والاكرام عن مماثلة الأجسام علواً كبيراً " . ^(٢)

٢ - الاستواء :

عندما ذكر " الاستواء " في قول الله تعالى " ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم " . ^(٣)

فقد قال القرطبي " القاعدة في هذه الآية ونحوها منع الحركة والنقلة " . ^(٤)

لكن : إذا كانت الحركة - مضافة إلى الله تعالى ممنوعة ، والنقلة بالنسبة له سبحانه محالة فبم يفسر " الاستواء " ؟ في الآية وعلى أى وجه يحمل ؟

يجيب القرطبي " هذه الآية من المشكلات ، والناس فيها وفيما شاكلها على ثلاثة أوجه :

قال بعضهم : نفروها ونؤمن بها ولا نفسرها ^(٥) وإليه ذهب كثير من الأئمة ، كما روى عن " مالك " رحمه الله أن رجلاً سأل عن قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " ^(٦) فقال مالك : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأراك رجل سوء أخرجه .

(١) من أمثال قوله تعالى " وجاء ريك " (الفجر ٢٢) فالقول فيه هو القول والاتجاه في حمله هو الاتجاه .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٣ ص ١٩ دار الكتب العلمية .

(٣) من الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٤) الجامع : ج ١ ص ١٧٧ .

(٥) وهو اختيار " السلف " .

(٦) الآية ٥ من سورة طه .

وقال بعضهم : نقرؤها ونفسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة وهذا قول المشبهة .

وقال بعضهم : نقرؤها ونتأولها ونحيل حملها على ظاهرها " (١)

وإذا كانت الأقوال - هكذا - ثلاثة ، فقد اختار القرطبي - وانطلاقاً من القاعدة التي قعدها - أقربها إلى التنزيه وأبعدها عن التشبيه فناصر رأى الفريق الثالث وأول الاستواء " بالارادة والقصد " وقال " قوله تعالى : ثم استوى إلى السماء - أى عمد إلى خلقها وقصد لتسويتها " (٢)

وفى " الاسنى " للقرطبي " والاستواء إلى السماء هو القصد إلى خلق السماء " (٣)

لكن : إذا كان هذا هو اتجاهه فى التعامل مع الاستواء المذكور وتؤليه له فإنه يبدو أن هذا الاتجاه كان خاصاً بتلك الآية الكريمة ولا يتعداه إلى استواء آخر ذكر فى آية أخرى ، حيث وجدناه ينتحى - فى الآية الكريمة " الرحمن على العرش استوى " نحواً آخر ويتبنى رؤية أخرى (٤) وان كانت تلك الرؤية - كسابقتها - لا تخرج من القاعدة التى اختارها والمنهج الذى ارتضاه .

وهذا المنحى الجديد هو إثثار " التوقف " والاحجام عن تأويل الاستواء بوجه

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ١٧٦ دار الكتب العلمية بيروت .

(٢) المصدر السابق ج ١٥ ص ٢٢٤ ، ج ١ ص ١٧٦ .

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٨ .

(٤) ولا يقال : كيف ؟ أليس الاستواء هو الاستواء ؟ لأننا نقول : بل فرق بين استواء واستواء ، فرق بين استواء عدى " بآلى " كما فى الآية الأولى " ثم استوى إلى السماء " وبين استواء عدى " يعلى " كما فى الآية الثانية " الرحمن على العرش استوى " وما يقال هنا قد يتعذر هناك والأمر هنا كذلك .

أو بآخر من وجوه التأويل وذلك على الرغم من كثرة الآراء والاتجاهات التي قيلت في تأويل تلك الصفة وتفسيرها والتي وصل بها القرطبي إلى الأربعة عشر رأياً واتجهاً ذكرها كلها ولم يجزم بواحدة منها وإن كان قد رجح احداها وذلك كما يتضح من العرض التالي :

يقول القرطبي - مبيناً اختلاف الناس في الاستواء - " والمحفوظ من ذلك الدائر بين أهل العلم عشرة أقوال :^(١)

الأول : قول الشيخ أبي الحسن الأشعري - رضى الله عنه - فقد قال :

أثبتت مستوياً على عرشه^(٢) وأنفى كل استواء يوجب حدوثه ، فجعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن الذي لا يُعلم تأويله على التفصيل .

والثاني : قوله أنه فعل في العرش فعلاً سمي نفسه مستوياً^(٣) .

والثالث : ذهب إليه طائفة من الناس ، وهو أن الاستواء صفة فعل ، وهذا هو القول الذي قبل هذا أو دونه ببسیر .

والرابع : أن الاستواء بمعنى العلو بالعظمة والعزة وأن صفاته تعالى أرفع من صفات العرش على جلالة قدره .

والخامس : أنه سبحانه قهر العرش على عظمته واتساع جرمه فتضمن ذلك القهر والغلبة لما كان من دونه وهذا قول أبي المعالي رضى الله عنه ومن ذهب مذهبه .

والسادس : أنه سبحانه مستوٍ على العرش بذاته من غير تحديد ولا تمكين في مكان .

(١) سترى أنه قد وصل بتلك الآراء إلى الأربعة عشر قولاً وليس عشرة أقوال كما ذكر .

(٢) فجعل الاستواء بهذا من صفات الذات وليس كذلك بل هو من صفات الأفعال وهو الذى عليه الجمهور .

(٣) وبهذا جملة من صفات الأفعال وهو الصحيح .

والسابع : قول " القدرية " أنه قدر على العرش .

والفرق بين هذا القول وقول " أبى المعالى " رضى الله عنه أن قول أبى المعالى تحصل منه صفة فعل وهو " القهر " وقولهم يخرج منه صفة ذات وهى " القدرة " .

والثامن : قول " المجسمة " أنه سبحانه على العرش بمعنى استقرار الكائن فى المكان سبحانه وتعالى عن ذلك .

والتاسع : قول لقوم لا يلتفت اليهم قالوا : المراد بالآية " الملك " والمعنى : الرحمن على الملك مستو بمعنى غالب وقاهر ، وهو عندى قريب ممن يقول : استوى بمعنى استعلى

قلت : الاستواء بمعنى القهر والغلبة فيه نظر ، وذلك ان الله سبحانه لم يزل قاهراً عزيزاً غالباً مقتدراً ، وقوله " ثم استوى إلى السماء " يقتضى استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه .

وكذلك إذا روى هذا المعنى فى أن العرش بمعنى الملك وأن الله عز وجل لم يزل ملكاً مالكاً بطل فتأمله .

والقول العاشر من الأقوال : أن الوقف على " علا " ^(١) والعرش كلام مستأنف

وقول حادى عشر : رواه محمد بن مروان عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس فى قوله " ثم استوى على العرش " ^(٢) يقول : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد فصاروا عنده سواء .

(١) علا : فعل ماضى من " العلو " فيكون المعنى : إن الله عز وجل قد علا ، ولكن السياق - من وجهة نظرى وكذا عجز الآية لا ينسجمان مع هذا التفسير .
(٢) من الآية رقم ٢ من سورة الرعد .

وعن ابن عباس في قوله " ثم استوى على العرش " يقول : استقر على العرش ، ويقال : امتلأ به ، ويقال قائم على العرش وهو السرير " . (١)

لكن القرطبي يبطل هذا القول ويستبعد صدور مثله عن الصحابي الجليل ابن عباس " ويحتج لذلك بأمرين :

الأول : ما اشتهر به رواته من الكذب والتدليس في عصرهم وبين أقوامهم وأنهم كانوا لذلك لا تقبل رواياتهم ولا يحتج بها . (٢)

والثاني : ما ذكره - نقلاً عن البيهقي " كيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عباس ثم لا يرووها ولا بعضها أحد من أصحابه الثقات الاثبات مع شدة الحاجة إلى معرفتها ؟ " . (٣)

كما يفند قول من فسر الاستواء باستواء الخلائق عنده سبحانه فيقول :

" وأما استوى على العرش بمعنى استوى عنده الخلائق ففيه ركاكة ومثله لا يليق بابن عباس " ويضيف " وإذا كان الاستواء بمعنى استواء الخلائق فإين المعنى في قوله " استوى على العرش " ؟

ويعد أن يبين القرطبي أن المعنى - على هذا التأويل - لا يستقيم (٤) يعود ليستكمل ذكر بقية الأقوال في المسألة ويصل إلى :

(١) الأسنى ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) يقول القرطبي في ذلك :

" وأبو صالح والكلبي ومحمد بن مروان كلهم متروك عن أهل الحديث ولا يحتجون بشيء من رواياتهم " الأسنى ج ٢ ص ١٣٠ .

(٣) المصدر السابق والصحيفة .

(٤) وتقنيد القرطبي لبعض الاتجاهات في تفسير الاستواء وسكوته عن البعض لا يعني أنه يقبل بهذا البعض المسكوت عنه أو يعفيه من النقد ، فهو - كما أسلفت - لا يقول بتأويل أو بآخر بل يؤثر " التوقف " ويتخذ مذهباً مع الجزم بأنه ليس كاستواء البشر .

القول الثانى عشر : والذى يؤول " الاستواء " بمعنى العلو والغنى عن
العرش .

لكنه يبطل هذا القول ويقول " وهذا فاسد لأن العرب تقول : استغنيت عن
الشيء ولا تقول : استغنيت على الشيء .

ولأنه لو كان بمعنى الاستغناء لادى إلى أن يكون إنما استغنى بعد خلق
العرش ، ولما كان البارى موصوفاً بأنه لم يزل غنياً عن العرش دل على بطلانه ولأنه
لو كان كذلك لم يكن لتخصيص العرش بالذكر فائدة إذ هو غنى عن الأشياء كلها .

وقول ثالث عشر : ان المراد بالاستواء انفراده " بالتدبير " إذ قد استوى له
جميع ما خلقه لعدم من يشاركه .

وهذا غير صحيح أيضاً لأنه يقال : انفرد بكذا ولا يقال : انفر دعلى كذا .
ثم انه يؤدى إلى أنه لم يكن منفرداً بالتدبير حتى خلق العرش ، وهذا فساد
يفنى عن جوابه .

وقول رابع عشر : أن المراد بالعرش " جملة المملكة " وهذا غير صحيح أيضاً
لقوله تعالى " وترى الملائكة حافين من حول العرش " (١) وما كان حول العرش فهو
خارج عنه .

فلو كان العرش جملة المملكة لادى ذلك إلى أن يكون الملائكة وغيرها
خارجة عن جملة المملكة ، وهذا فساد يفنى عن جوابه مع ما جاء فى الاخبار بأنه
السريـر .

ويوضح فساد قوله تعالى - اخبارا عن سليمان عليه السلام - " أيكم يأتينى
بعرشها " (٢) أى السريـر دون بقية مملكتها .

(١) من الآية ٧٥ من سورة الزمر .

(٢) من الآية ٣٨ من سورة النمل .

وقوله تعالى " ورفع أبويه على العرش " ^(١) أى السرير دون بقية مملكته ،
فدل على ما قلناه " ^(٢) .

تلك هى أقوال المتكلمين فى صفة " الاستواء " وهذه هى اتجاهاتهم - كما
ذكرها القرطبي فكيف يراها الرجل ؟ وهل يقول بأحدها أو يرجح ؟ وما هو رأى
الشخصى فى هذا الخلاف ؟

على ذلك يجيب القرطبي عندما يقول :

" وأظهر هذه الأقوال - وإن كنت لا أقول به ولا أختاره - ما تظاهرت عليه
الآى والأخبار أن الله سبحانه على عرشه - كما أخبر فى كتابه وعلى لسان نبيه -
بلا كيف ، بآن من جميع خلقه ، هذا جملة مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم
الثقات " ^(٣) .

فهو - كما ترى - لا يقول بواحد منها ولا يختاره ولا تمثل عنده - باستثناء
مذهب السلف - أى وزن أو ثقل ، وهذا لا معنى له إلا " التوقف " ، وعدم القدرة
على أن يجزم برأى أو تقيضه مع الاحتفاظ للبارى بما يناسب ألوهيته ويليق بجلال
عظمته وتلك هى خلاصة رأيه فى تلك الصفة " صفة الاستواء " .

٣ - الوجه :

لما قال الله تعالى " ويبقى وجه ربك " ^(٤) وقال " كل شيء هالك إلا وجهه " ^(٥)
فقد اختلف المتكلمون فى تحديد معنى " الوجه " ونسبته من الذات .

(١) من الآية رقم ١٠٠ من سورة يوسف .

(٢) الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج ٢ ص ١٣٦ طبعة دار الصحابة بطنطا (بتصرف) .

(٣) المصدر السابق ص ١٣٢ .

(٤) من الآية ٢٧ من سورة الرحمن .

(٥) من الآية ٨٨ من سورة القصص .

فأثبتته الأشعرى - فى أحد قوليهِ - والاسفراينى^(١) والسلف : صفة ثبوتية زائدة على الذات .^(٢)

وفى قول آخر له - ووافقه الباقلانى - أن المراد بالوجه " الوجود " .
لكن القرطبى يرفض القول الأول للأشعرى ويرى فيه اضطراباً واضحاً .
ومن ثم : فقد اختار القول الثانى ففسر الوجه بالوجود والذات .
وعليه : فمعنى الآية " ويبقى وجه ربك " أى ذاته عبر عنه بالوجه مجازاً إذ الوجه أشرف الأعضاء وأظهرها .
يقول القرطبى فى ذلك :

" اختلف الناس فى تأويل الوجه المضاف إلى الله تعالى فى القرآن والسنة .
فقال الحذاق ذلك راجع إلى " الوجود " والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام
إذ كان الوجه أظهر الأعضاء فى الشاهد وأجلها قدراً " .^(٣)
ويقول " قوله تعالى : ويبقى وجه ربك أى ويبقى " الله " فالوجه عبارة عن ذاته سبحانه .

(١) أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الاسفراينى من أئمة المذهب الأشعرى ،
نشأ فى اسفراين وتوفى سنة ٤١٨ هـ ، من أشهر كتبه : التبصير فى الدين (انظر : طبقات
السبكي ج ٣ ص ١١ المطبعة الحسينية ١٣٢٤ هـ) .
(٢) انظر : شرح المواقف للجرجانى ج ٨ ص ١١١ مطبعة السعادة ١٩٠٧ م ، الابانة للأشعرى
ص ٣٥ المطبعة المنيرية بمصر ، أساس التقديس للرازى ص ١١٤ مكتبة مصطفى الحلبي ،
شرح الطوالع ص ١٨٤ - المطبعة الخيرية بمصر ، ايكار الأفكار ص ٣٩٦ .
(٣) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج ٢ ص ٨٣ وانظر فى ذلك أيضاً للقرطبى : للجامع
لأحكام القرآن ج ٢ ص ٨٥

قال الشاعر :

قضى على خلقه المنايا .: فكل شيء سواه فاني

وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا " ابن فورك " ^(١) ، " أبو المعالي " وغيرهم .

وقال ابن عباس : الوجه عبارة عنه كما قال " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام " .

وقال أبو المعالي : وأما الوجه فالمراد به عند معظم أئمتنا وجود البارئ تعالى . ^(٢)

وفى " الجامع " للقرطبي " قال حذاق المتكلمين ^(٣) فى قوله تعالى : ويبقى وجه ربك إنها عبارة عن الذات ^(٤)

هذا هو الاتجاه المختار عند القرطبي فى تأويل تلك الصفة .

ونحن - من جانبنا - نرى أن تأويل الوجه " بالوجود والذات " وهو اختيار القرطبي أولى من الاتجاه القائل بأنه صفة زائدة على الذات وهو أحد قولى الأشعرى واختيار الاسفراينى .

ذلك أن اثبات " الوجه " صفة زائدة على الذات يجعل معنى الآية " كل شيء هالك إلا وجهه " من الدقة والصعوبة بمكان .

(١) أحد المدققين والأعلام فى علم الكلام وعنه نقل القرطبي كثيراً .

(٢) الأسنى ج ٢ ص ٨٢ وانظر فى ذلك أيضاً الجامع ج ١٧ ص ١٠٨ .

(٣) وفى مقابل هذا التعبير " حذاق المتكلمين " نجد القرطبي قد أشار إلى الاتجاه الآخر فى تأويل " الوجه " بعبارة تحمل معانى الضعف وعدم القبول وذلك حين يقول " وقال البعض : تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجبه العقول من صفات القديم " (الجامع : ج ٢ ص ٨) .

(٤) الجامع : ج ٤ ص ٣٠ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت ، الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج ٢ ص ٨٢ - ٩٢ طبعة دار الصحابة بطنطا .

إذ يصير المعنى : كل شيء هالك إلا تلك الصفة فيلزم هلاك باقى الصفات بل الذات لعموم المستثنى منه وذلك لا يستقيم .

كذلك لا يستقيم هذا التأويل مع قول الله تعالى " كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك " .

إذ يصير المعنى كل من عليها فان إلا تلك الصفة ، فيلزم فناء باقى الصفات وذلك أيضا لا يستقيم ، فإن " الموصوف بالبقاء عند تعرض الخلق للفناء هو وجود البارئ تعالى " (١) وذاته وائس صفة من صفاته .

إذن : لا مفر من الأخذ برأى القرطبي فى المسألة وتأويل الوجه بذاته سبحانه لأن هذا الرأى يتفادى ما فى قول الأشعرى من إشكالات ، وفى الوقت نفسه لا يتنافى مع قضية التنزيه بل ينسجم معها وهو جل اهتمام القرطبي . (٢)

ولا يقال : لكن هذا الاتجاه - أيضا - لا يخلو من خلل ولا يسلم من النقد ، إذ بناؤه على ذكر الصفة وإرادة الموصوف وهو غير معهود .

لأننا نقول : ليس يمتنع أن تذكر الصفة ويراد بها موصوفها " كما يقال : رأيت علم فلان اليوم ونظرت إلى علمه ويريد بذلك رأيت العالم ونظرت إلى العالم ، وكذلك إذا ذكر الوجه هنا والمراد من له الوجه أى الوجود " أو الذات . (٣)

(١) الجامع : ص ١٠٨ ج ١٧ .

(٢) ولذلك لا تعجب إذا رأينا كبار المحققين من علماء الكلام وقد أخذوا به ، كما أخذ به " الفناى " فى حاشيته على شرح المواقف للجرجاني .

فقد قال - بعد ذكر الآراء فى الوجه - " والصواب أن يكون مجازاً عن الذات وعن جميع الصفات " (حاشية الفناى على شرح المواقف ج ٨ ص ١١١) .

كما أخذ به " الجرجاني " فى شرحه المذكور فقد قال :

" والصحيح : أن يتجاوز بالوجه عن الذات وجميع الصفات ، فإن الباقي - يشير إلى قوله تعالى " ويبقى وجه ربك " - هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق " .

الجرجاني : شرح المواقف ج ٨ ص ١١١ بتصرف - مطبعة السعادة ١٩٠٧ م .

(٣) القرطبي : الجامع ج ٢ ص ٥٨ ، وانظر فى ذلك : الأسنى ج ٢ ص ٨٣ .

لما قال الله تعالى " يد الله فوق أيديهم " ^(١) ، وقال " ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي " ^(٢) .

فقد أثبت " الأشعرى " صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات ^(٣) وعليه السلف وإليه ميل القاضى ^(٤) .

ففى " الإبانة " للأشعرى :

" فإذا سئلنا : أتقاون أن لله يدين ؟ قيل : نقول ذلك ، وقد دل عليه قوله عز وجل " يد الله فوق أيديهم " وقوله عز وجل " لما خلقت بيدي " ^(٥) .

أما الامام القرطبي : فإنه يرفض هذا القول للأشعرى ومن تبعه ، ويرى أن " اليد " - وأن وضعت فى اللغة للجراحة إلا أن حملها على ذلك المعنى فى حق الله متعذر ^(٦) .

كما أنه يرفض ما ذهب إليه البعض من أن اليد فى الآية مجاز عن " النعمة " ويرى هذا القول فى غاية الضعف إذ لا يناسب نسبة الخلق إلى اليد .

كذلك يرفض القرطبي ما اختاره البعض من أن لفظ " بيدي " فى الآية " زائد " ويرى هذا الاتجاه فى غاية الركاسة .

(١) من الآية رقم ١٠ من سورة الفتح .

(٢) من الآية رقم ٧٥ من سورة ص .

(٣) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ١١١ ، الإبانة للأشعرى ص ٢٥ - ٣٩ مكتبة الخانجي ١٩٥٥ م .

(٤) انظر : " أصول الدين " للبغدادي ص ١١٠ طبعة استانبول ١٩٢٨ م ، الجام العوام للغزالي ص ٦٣ - المطبعة المنيرية بالقاهرة ، أساس التقديس للرازي ص ١٢٢ وما بعدها مكتبة مصطفى

الحلبي بالقاهرة ١٩٣٥ م .

(٥) الإبانة ص ٣٦ مكتبة الخانجي بالقاهرة .

(٦) ومن حق القرطبي هنا أن نسجل له استقلالية الرأي وذاتية الفكر والاتجاه ، ونضم هذا السياق

إلى ما يماثل فى السياق لنخرج من كل ذلك بنتيجة مفادها :

عمق الجانب الكلامي فى فكر القرطبي وأصالته .

اذن : فما هو رأى القرطبي في المسألة ؟

انه يرى - متابعاً بعض المتكلمين - أن اليد مجاز عن " القدرة " كما هو شائع في الاستعمال ويقول " يد الله فوق أيديهم " قدرة الله فوق قدرتهم ، ويدل عليه : أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة بالاجماع ^(١) .

إلا أنني أرى أن هذا الرأى - وإن كان علامة واضحة على استقلال الرأى ، ودليلاً على التجرد والحياد الذى يتمتع به القرطبي في كثير من آرائه واتجاهاته - إلا أنه - من وجهة نظرى - ليس سديداً ولا يخلو من خلل .

لأنه - وإن استقام - في الظاهر - مع بعض النصوص مثل " يد الله فوق أيديهم " فإنه لا يستقيم مع البعض الآخر مقل قوله تعالى " ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي " فإنه - والحالة هذه - لا يظهر وجه تثنية اليد ، اللهم إلا أن يقال : إن المعنى " بقدرة تامة " أو كاملة ، وليس عليه دليل ^(٢) .

٥ - العيان :

لما قال الله تعالى " تجرى بأعيننا " ^(٣) وقال " وتصنع على عيني " ^(٤) وقال " فإنك بأعيننا " ^(٥) وقال " واصنع الفلك بأعيننا " ^(٦) .

فقد قال " الأشعري " - تارة - أنه صفة زائدة على سائر الصفات ، وتارة : أنه البصر ^(٧) .

(١) القرطبي : الجامع ج ١٥ ص ١٤٨ .

(٢) انظر : حاشية الفناى على شرح للمواقف ج ٨ ص ١١٢ مطبعة السعادة ١٩٠٧ م .

(٣) من الآية ١٤ من سورة القمر .

(٤) الآية ٣٩ من سورة طه .

(٥) من الآية ٤٨ من سورة الطور .

(٦) من الآية ٣٧ من سورة هود .

(٧) انظر : الابانة ص ٣٥ ، الشامل لامام الحرمين ص ٥٥ ط ١٩٥٠ م ، أساس التقديس ص ١٢٠ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ١٣١ .

أما الامام القرطبي : فإنه ينحو نحو آخر .

إنه يعدد المعانى المستعملة فى العين كما جاء بها اللسان العربى ثم يناقشها ويرجح بينها ليخرج فى النهاية برأى يبعد قليلاً أو كثيراً عما رآه الأشعرى .

ومن هذه المعانى كما ذكرها القرطبي :

- المشاهدة والرؤية .

وذلك كقول القائل : أنت على عيني أى بمشاهدة منى ومرأى .

- الحفظ والكلالة :

وذلك كقول القائل : أنت بعين الملك أى فى حفظه وكلالته .

- وقد تطلق ويراد بها " الجودة " .

وذلك كقول القائل : هذا عين مالى أى جيده والمختار منه .

- وقد يراد بها " الدلالة " .

وذلك كقولنا : هذا عين الركب أى دليله .

- وقد تطلق ويراد بها " الجارحة " وذلك واضح .

وبعد أن يذكر القرطبي هذه المعانى " للعين " يتبعها بتعقيب يقول فيه :

" وإذا كان لفظ العين مشتركاً بين هذه المعانى المختلفة ، وكان وصف الله

تعالى بالجارحة مستحيلاً وجب أن يكون محمولاً على بعض هذه المعانى " (١) .

وما هى تلك المعانى يا ترى التى يمكن حمل " العين " فى الآيات المذكورة

عليها ؟

(١) الاسنى ج ٢ ص ٨١ .

يجيب القرطبي " قوله تعالى : واصنع الفلك بأعيننا ، أى بحفظنا وكلائتنا وعلى مرأى منا ومشهد فاحتمل المعنيين .

وكذلك قوله " ولتصنع على عيني " يحتمل الأمرين ، فأما قوله تعالى " تجرى بأعيننا " فقليل ذلك فيه أيضا ^(١) .

ومعنى هذا : أنه يرى أن لفظ العين فى تلك الآيات - وأمثالها - مؤول بأحد معنيين :

فأما " الحفظ والكلام " وإما " الرؤية " ، ويعمل للمعنى الثانى بقوله " فعبر عن الرؤية بالأعين لأن الرؤية تكون بها " ^(٢) .

ولا يقال : لكن مع هذا الصل لا يظهر وجه الجمع فى العين ، لأن القرطبي يدفع هذا بقوله " جمع الأعين للعظمة لا للتكثير ^(٣) كما قال تعالى " فنعم القادرون " ^(٤) ، " فنعم الماهنون " ^(٥) ، " وإنا لموسعون " ^(٦) إذ لا وجه للجمع فى كل ذلك إلا هذا أى العظمة " ^(٧) .

وهكذا : يستبين لنا من خلال هذا العرض الموجز لبعض الصفات والذى حرصت فيه على إبراز رأى القرطبي مقارناً برأى غيره من المتكلمين أمران مهمان :

الأمر الأول : أن القرطبي - وكما دلت عليه آراؤه - لديه استقلال فى التفكير وذاتية فى البحث ، وأن آراءه - وإن اتفقت فى قليل أو كثير مع آراء من سبقوه

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) الجامع ج ٩ ص ٢١ .

(٣) وهو جواب تلمس فيه - على وجازته - قوة وعمقاً يدلان على عبقرية القرطبي وطول بابه فى أساليب الجدول وطرقه وهو جل عمل المتكلم .

(٤) من الآية ٢٢ من سورة المرسلات .

(٥) من الآية ٤٨ من سورة الذاريات .

(٦) من الآية ٤٧ من سورة الذاريات .

(٧) الجامع ج ٩ ص ٢٢ .

لاسيما الأشاعرة - لكن لها - على أى حال - ملامحها الأصلية وسماتها المتميزة
التي ترتفع بصاحبها من مجرد تابع مقلد إلى مستوى متكلم مبدع .

الأمر الثانى : أن منهج القرطبي فى الصفات يقوم على أساس معين ، وينبع
من منطلق خاص ، ذلك هو تنزيه البارى سبحانه عن أن يتصف بالنقائص أو يكون
محلاً للحوادث .

وهو - من هذا المنطلق - لم يقل برأى المشبهة فى الصفات فيجعل الله مثل
خلقه ، كما لم يقل برأى المعتزلة فى المسألة فيعطل الله عن صفات جلاله ونعوت
كمالهِ ، وإنما يتبع منهجاً وسطاً يقوم على مراعاة جانبى التنزيه والتشبيه ^(١) . الأمر
الذى لا أملك معه إلا أن أعلن تأييدي لمذهب القرطبي ومنهجه وأرى أنه هو المذهب
الإسلامى الصحيح والرأى الكلامى المعتدل .

وهذا يجعلنا فى حل لنؤكد - من جديد - عمق الجانب الكلامى وأصالته فى
فكر الإمام .

والآن : وبعد أن اتضحت لنا الصورة العامة لمنهج القرطبي فى الصفات ،
انتقل إلى بيان رأيه ومنهجه حول مسألة أخرى كثر حولها الخلاف واشتد النزاع ،
وهى مسألة " كلام الله وحقيقته " ^(٢) .

(١) التنزيه : تحقيقاً وإثباتاً ، والتشبيه : اعتماداً وفراراً .
(٢) ولا يقال : كيف هذا الترتيب ؟ هو - أى كلام الله - إحدى صفاته تعالى وواحد من صفات
المعاني السبع فلم يجعله مسألة قائمة بذاتها ؟ ولم فصلت بينه وبين أخواته من صفات الذات ؟
لأننا نقول : إن هذه المسألة - أقصد كلام الله وهل هو قديم أم حادث - قد احتلت - على مر
الزمان - مكان الصدارة والريادة فى جدول أعمال الفكر الكلامى الإسلامى ، كما أنها أخذت
من فكر المتكلمين وأوقاتهم ما لم تأخذ صفة من صفات الله تعالى على الإطلاق حتى أرجع
البعض السبب فى تسميته علم الكلام بهذا الاسم إليها .
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإن هذه المسألة قد صرف الإمام القرطبي عنايته ومهته
(بمعنى هذه الكلمة) إلى معالجتها ، وكانت همه وشاغله فى فترة من الفترات حتى أن
الصفحات التى استوعبتها من كتابه " الاسنى " زادت على الأربعين صحيفة وهو رقم لم
تأخذه من مؤلفاته صفة من الصفات .
فلا عجب - إذن - والمشكلة هذا شأنها فى فكر القرطبي والمتكلمين - أن تعطيلها قدرأ من
الخصوصية فنفردها لها صفحات خاصة وعنواناً مستقلاً .

"كلام الله تعالى"

ورأى القرطبي

في تصويره والاستدلال عليه

المسألة الثالثة

من مسائل الموازنة بين القرطبي والمتكلميين

مشكلة الكلام

اتفق المسلمون على أن الله - تعالى - متكلم وله كلام ، لكنهم اختلفوا فى حقيقة هذا الكلام وهل هو حادث أو قديم ؟ قائم بذاته - تعالى - أو بغيره ؟

ولا أجد نفسى مضطراً إلى أن أبسط القول فى شرح ذلك وتفصيله إذ ليس الغرض متعلقاً به فضلاً عن أن ذلك مشهور والكتب به مشحونة .^(١)

لكن الذى أضطر إلى ذكره فى هذا المقام هو - فقط - القدر الذى يمكن معه تحرير محل النزاع وموطن الخلاف من ناحية وإبراز موقف الامام القرطبي وموضعه بين الفرق من ناحية أخرى .

ومن هذا المنطق فانتنى سوف أقدم صورة موجزة لاختلاف الفرق الكلامية حول هذه المشكلة وذلك قبل أن أعرض لرأى القرطبي ووجهة نظره فيها .

أولاً : المشبهة :

وقد ذهبوا إلى أن كلام الله قديم غير مخلوق وإن الحروف والأصوات المرئية من أسطر الكتاب والمسموعة من القراء هى نفس كلام الله القديم لأنه لا يعقل فى نظرهم كلام ليس بحروف ولا صوت .

(١) من الكتب التى عانيت بذلك ولفصلت القول فيه :

ابكار الأفكار للحمدي ص ٢٨٨ - ٢٢٩ ، اللمع للأشمري ص ٣٣ - ٤٦ ، الايانة له - أيضاً - ص ١٩ - ٢١ ، الانصاف للباقلاني ص ٢٧ ، التمهيد له أيضاً ص ٤٧ - ٤٩ ، الارشاد لامام الحرمين ص ٩٩ - ١٢٧ ، أصول الدين للبغدادى ص ١٠٦ - ١٠٨ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٦٨ - ٢٤٠ ، الاقتصاد فى الاعتقاد للفرزالي ص ٥٢ - ٦٠ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٢٤ - ١٢٦ ، شرح الأصول المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٢٤ - ١٢٦ ، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٢٧ - ٥٤٨ .

ومن كتب الحديث انظر :

فلسفة علم الكلام د. عبد العزيز سيف النصر ص ١٠٦ - ١٠٧ ، هوامش على العقيدة النظامية د. عبد الفضيل القوصي ص ٣٠٢ - ٣٤٩ .

ومن هنا : فانها - أى تلك الحروف والأصوات - أزلية قديمة ، بل لقد بالغ بعضهم حتى قال : جلد المصحف وغلافه قديمان فضلاً عن المصحف (١).

هذا وتأتى عقيدة " الحنابلة " فى كلام الله منسجمة مع عقيدة المشبهة على الأصح (٢).

ثانياً : الكرامية :

وهؤلاء وافقوا المشبهة فى أن كلامه - تعالى - حروف وأصوات ، وسلموا أنها حادثة (٣) لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجوزهم قيام الحوادث به سبحانه .

ثالثاً : المعتزلة :

أما المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن كلامه - تعالى - حروف وأصوات كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله فى غيره كلوح المحفوظ أو جبريل أو النبى وهو حادث وليس بقديم .

ومعنى كونه متكلماً - عند المعتزلة - أنه خالق للكلام وموجد له إلا أنه قائم به (٤) .

إذن : فهم يقولون : أن الله خالق للكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية (٥) وهو فرع مذهبهم فى الصفات عامة (٦).

(١) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ١٠٦ .

(٢) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق والمصحفة .

(٤) انظر : فلسفة علم الكلام د. عبد العزيز سيف النصر ص ١٠٦ - ١٠٧ طبعة أولى ١٩٨٢ م . شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٧ - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٦٥ م .

(٥) انظر : حاشية " الفنارى " على شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢ .

(٦) بل لقد وجد من المعتزلة من لم يجز أن يقال : أن الله - تعالى - متكلم .

فقد كان " الاسكافى " يجيز أن يقال : أن الله يكلم العباد ولا يجيز أن يقال : أنه متكلم ؛ لأن " متكلماً " يوم أن الكلام قائم به " ومكلماً " لا يومه ذلك (انظر : الفرق بين الفرق ص ١٥٥) .

رابعاً : الأشاعرة :

وهؤلاء أبدعوا - فى الحقيقة - قولاً وسطاً بين الأقوال السابقة .

فقد حكم " الأشعرى " بحدوث الحروف وقضى بأن ما نقرؤه فى المصحف هو كلام الله على المجاز لا على الحقيقة .

أما كلام الله على الحقيقة فهو ما وراء ذلك أى ما وراء الحروف والأصوات من المعنى القائم بالنفس والذى يعبر عنه بالألفاظ .
وهو قديم قائم بذاته تعالى .

اذن : فما تقول به المعتزلة من الحروف والأصوات لا ننكره - نحن الأشاعرة - بل " نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكننا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة " (١) وذلك على حد تعبير الجرجانى فى شرح المواقف .

وبعد : فهذه صورة موجزة حول خلاف الفرق الكلامية فى كلام الله وحقيقته .

والآن أنتقل إلى جوهر القضية وباب البحث وهو رأى القرطبى ومذهبه فى المسألة ، ويعدّه أعقب برأى وما أراه فى هذا الخلاف القديم .

(١) الجرجانى : شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢ ، وانظر أيضاً اللع للأشعرى ص ٣٣ - ٤٦ ، والابانة عن أصول الديانة - له أيضاً - ص ١٩ - ٢١ ، شرح المطالع ص ١٨٣ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٦ .

" القرطبي ومشكلة الكلام "

وهنا أحب أن أعرض بالحديث لعنصرين هامين :

الأول : استدلال القرطبي على إثبات صفة الكلام .

الثاني : حقيقة كلام الله ورأى القرطبي فيها .

أما عن العنصر الأول :

استدلال القرطبي على نبوت الكلام لله تعالى :

فإن الدليل الذي ارتضاه القرطبي وصرح به في هذه القضية هو "الإجماع" .

فهو يقول :

" وصف الله تعالى بأنه مكرم متكلم مجمع عليه " (١) والاجماع هنا هو إجماع الأمة وعلى رأس هذه الأمة وفي مقدمتها يأتي " اجماع الأنبياء " عليهم السلام " فقد تواتر عنهم يثبتون له الكلام ويقولون : إن الله أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى " (٢) وهو كونه - تعالى - متكلماً .

هذا هو استدلال القرطبي في إثبات صفة الكلام . (٣)

(١) الاسنى : ص ١٥٨ ج ٢ .

(٢) الهرجاني : شرح المواقف ج ٨ ص ٩١ ، وانظر في ذلك أيضا : الدرة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي ص ٢٢٢ بزيل أساسى التقديس للرازي - مكتبة مصطفى الطلي بالقاهرة ١٩٣٥ م ، شرح العقائد النسفية للفتاوانى ص ٢٧ طبعة دار احياء الكتب العربية بالقاهرة .

(٣) وهو - للأمانة العلمية - لا يكتفى " بالاجماع " دليلاً على الكلام وثبوته صفة لله تعالى ، وإنما يضيف الى ذلك أدلة القرآن الكريم .

ومنها : قول الله تعالى " وكلم الله موسى تكليماً " وذكر القرطبي أن قوله سبحانه " تكليماً " مصدر قصد به التوكيد وأنه كلام حقيقى ، فهو يقول - في مقام الاستدلال : " قال الله تعالى : وكلم الله موسى تكليماً " وحق التوكيد أن يكون محققاً لما تذكره في صدر كلامك .

فإذا قلت : ضريته ضرباً ، فكذلك قلت : أحق ذلك ولا أشك فيه " (الاسنى : ج ٢ ص ١٥٤) . ويقول " لما قال - تكليماً - وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة ، وفي ذلك ثبوت صفة الكلام (الجامع : ج ١ ص ١٤) .

ومن الجدير بالذكر أن القرطبي باختياره هذا النوع من الاستدلال قد أعلن رفضه واستنكاره لطرق أخرى قال بها بعض المتكلمين في هذا الباب لكنها لا تخلو من خلل فضلاً عما تنطوى عليه من تعقيد والتواء .

ويأتى فى مقدمة هذه الطرق والأدلة التى رفضها القرطبي وأضرب عن ذكرها صفحاً ، ذلك الدليل الذى ذكره " إمام الحرمين الجوينى " ^(١) مقتبساً إياه من أقسام الحكم العقلى الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة .

ومضمون هذا الاستدلال :

أن المخلوقات لما كانت - فى حكم العقل - جائزة الوجود والعدم ، جائزة الوجود فى الوقت الذى توجد فيه وقبله وبعده .

لأنها - فى حكم العقل أيضاً - جائزة التردد بين الأوامر والنواهي ، جائزة التردد بين وقوع أوامر تتطلب منهم الطاعة أو وقوع نواه تطلب منهم الابتعاد والاجتناب .

ثم إن جواز تردد الخلاق بين الأمر والنهى يقابله - فى نظر إمام الحرمين - وجوب اتصاف الخالق بالأمر والنهى فيتقرر بذلك وجوب كونه - تعالى - متكلماً .^(٢)

هذا واحد من الأدلة التى رفضها القرطبي وأنكرها وأعلن - بلسان حاله - استبعادها من قائمة الأدلة المعتمدة والمسلمة .

(١) وذلك على الرغم من مدى العشق الذى امتزج بقلب القرطبي وعقله تجاه إمام الحرمين الجوينى ، حتى أنه يأتى فى المرتبة الثانية فى قائمة أئمة المذهب الأشعرى الذين نقل عنهم واحتج بأرائهم بعد الإمام الأشعرى .

انظر : الأسنى ج ٢ ص ١٢٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٩٠ ، ١٩٩ وانظر : الجسامع : ج ٥ ص ٦٠ ، ج ١٧ ص ١٠٨ ، ج ١ ص ١٨١ وغيرها .

(٢) انظر : العقيدة النظامية للجوينى بشرحها المسمى : هوامش على العقيدة النظامية للدكتور عبد الفضيل القوصى ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

وأن نظرة متأنية متفحصة إلى هذا الدليل لتعكس لنا ما يقوم عليه أمره من تعقيد وغموض وصعوبة مأخذ ، فضلاً عن أن فيه - إذا حقق - مصادره صريحة على المطلوب .

أليس القول بقبول العاقل للأمر والنهي هو نتيجة طبيعية لصدور الأمر والنهي من الخالق سبحانه ومترتب عليه ؟

أليس المستدل بهذا الدليل قد افترض مقدمته - وهي قبول الخلق للأمر والنهي - مسلمة بينما هي موضع النزاع ومحل ؟

أننى لست أول باحث يقر ذلك أو ينتهى إليه ، فقد سبقنى إلى ذلك كثيرون . منهم صاحب كتاب " الهوامش " الذى يقول - معلقاً على هذا الاستدلال مبرزاً ما فيه من عوامل القصور وجوانب الضعف - :

" والحق أن هذا الاستدلال الذى أدلى به الجوينى لاثبات صفة الكلام ينطوى على قدر من الالتواء والتعقيد ويستند إلى أساس ليس لدينا مكين أمين .

فتردد البشر بين الأمر والنهي ليس بالأمر الذى تقتضيه ذواتهم اقتضاء لازماً لا محيص عنه .

ونحن بالقطع واليقين نجد تفرقة واضحة بين حكمنا على الإنسان بأنه قابل للطول والقصر أو السواد والبياض وبين حكمنا عليه بأنه قابل لأن يؤمر وينهى " (١) .

ويضيف " ثم أن فى هذا الاستدلال قدراً واضحاً من التحايل اللفظى ، لأن القول بأن البشر قابلون للأمر والنهي إنما هو نتيجة لصدور الأمر والنهي من الله تعالى الأمر الناهى .

(١) د. عبد الفضيل القوصى - هوامش على العقيدة النظامية ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

أى أنه - أعنى إمام الحرمين - قد جعل مقدمة الدليل مسلمة بينما هى موطن النزاع^(١).

وأعتقد أنه بعد هذا النقد العنيف الذى يأتى على هذا دليل "الجوينى" فينال من حجته والذى لم ينقرد به صاحب "الهوامش" فحسب بل سبقه إليه مفكرون وجهابذة منهم "حجة الإسلام الغزالي" "والامدى" وغيرهما^(٢) يظهر لنا ما ينطوى عليه اختيار القرطبي من دقة فهم وبعد نظر ، وأن الرجل - رحمه الله - كان يعرف للقضية أبعادها ويدرك فى المسألة مواضع النقد ومواطن القصور .

وأنه حين يرفض رأياً أو يختار مذهباً فإنما يفعل ذلك عن إدراك وروية واجتهاد .

لكن هناك نقطة هامة لا بد من بيانها ، وهى ما يمكن أن يثار أو يعترض به فى هذا المجال ويقال : إذا كان هذا الدليل الذى ذكره "الجوينى" ورفضه القرطبي غير سديد ولا يخلو من خلل ، ألا ينطوى الدليل الذى تنبأه القرطبي على خلل مماثل إن لم يكن أشد ؟

أو بعبارة أكثر صراحة وتحديداً :

إذا كان دليل "الجوينى" يقوم على مصادرة صريحة ألا ترى فى دليل القرطبي دوراً ظاهراً ؟

ألا يمكن أن يقال - وقد قيل بالفعل - أن صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وأنه - أى تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقاً ، وهذا الإخبار كلام له سبحانه .

إذن : قد توقف صدق الرسول على كلام الله فيكون اثبات الكلام به دوراً واضحاً ، بمعنى أننا نحاول اثبات الكلام بالكلام نفسه ؟

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) انظر : الإقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٤٠ ، غاية المرام ص ٨٥ ، شرح العقائد النسفية ص ٢٦ - ٢٨ .

والجواب : انك أيها السائل أو المعارض قد نسيت أمراً هاماً ذكره علماء الكلام ونصوا عليه .

فقد قالوا : إن تصديق الله للرسول لا يكون كلاماً حتى يلزم الدور الباطل ، وإنما هو معجزة يظهرها الله على وفق دعوى الرسول فانها تدل على الصدق وتكون بمنزلة قوله سبحانه : صدق عبدي فيما يبلغ عنى (١)

لكن تبقى مشكلة أخرى وشبهة ثانية يمكن - إذا لم تجد رداً واضحاً ومقنعاً - أن تنال من مصداقية هذا الجواب وتهده بالانهيار .

وهذه الشبهة هي أن معجزة الرسول - أحياناً كثيرة - تكون كلاماً أو من جنس الكلام ، وذلك كما هو الشأن مع الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - فإن معجزته الكبرى - وهي " القرآن " كلام له سبحانه فيبقى الاعتراض - في شأن هذا الرسول وأمثاله - باقياً .

والجواب : أن هذه الشبهة - كسابقتها - لم يغب عن المتكلمين أنها ستكون موضع قلق ومحط إثارة وانتقاد .

لذلك فقد أجابوا عنها وجاءت إجاباتهم واضحة وصريحة .

فقد قالوا : إن دلالة القرآن على صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - إنما هي باعتبار كونه معجزة خارجة عن نطاق قدرة البشر وليس باعتبار أنه كلام حتى يلزم الدور (٢)

(١) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٩١ ، حاشية الجرجاني على شرح مطالع الأنظار للأصفهاني ص ١٨٣ ، حاشية الفناوي على شرح المواقف ج ٨ ص ٩١ .

(٢) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٩١ .

وبوجه عام . فإن المعجزة التي يصدق الله بها رسوله حين تكون من جنس الكلام كالقرآن وغيره فإن وجه دلالتها على صدق الرسول أنها - أولاً وقبل أى إعتبار - يعجز البشر عن أن يأتوا بمثلها فيكون تصديق الرسول - والحالة هذه - معجزة لا كلاماً ثم بعد ذلك يعلم بها صدق الدعوى التي هي إثبات الكلام فلا يلزم الدور .^(١)

وبهذه الردود يبقى لاختيار القرطبي وجاهته ، ويبقى هذا الدليل " دليل الإجماع " دون سواء من الأدلة على كثرتها^(٢) هو الدليل الذي رضى جمهور المتكلمين وعليه اعتمادهم فى إثبات صفة الكلام .^(٣)
يقول صاحب " الدرة الفاخرة " :

" والدليل على كونه - تعالى - متكلاً : إجماع الأنبياء عليهم السلام ، تواتر انهم يثبتون له الكلام ويقولون أن الله تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا " .

هذا : وبعد أن وقفنا على رأى القرطبي فى العنصر الأول " الاستدلال على صفة الكلام " أنتقل إلى العنصر الثانى من عناصر القضية :

(١) انظر : حاشية الفناى على شرح المواقف ج ٨ ص ٩١ .
(٢) نعم : هناك - على المسرح الكلامى - أدلة أخرى على ثبوت الكلام منها ما قيل من أنه طريق الفزائى والأمدى وملخصه :
" ان الكلام كمال وضده نقص فيجب اتصافه تعالى بالكمال وتنزهه عن النقص " (الهوامش ص ٣٠) .

ومنها أيضا : ما قيل من أن الأمة قد أجمعت على تقدسه تعالى عن الآفات والنقصان ، ولما كان عدم الكلام نقصاً فقد استحال على الله تعالى ، وذلك الطريق هو ثانى طريقين للجوينى بعد الدليل الذى أسلفناه له (انظر : الارشاد ص ٧٤) .
(٣) فقد أثره " الايجى " فى المواقف (ص ٢٠١ - النسخة المجردة) ، " الجرجانى " فى شرح المواقف (ج ٨ ص ٩١) ، " الفناى " فى حاشيته وغيرهم .

رأى القرطبي في صفة الكلام

تأتى مشكلة الكلام في مقدمة المشكلات التي أولاها القرطبي - كما أسلفت -
عناية خاصة ، وذكر فيها رأيه في صراحة ووضوح شديدين .
بل أنه تعدى ذلك ليقدّم حلولاً وأجوبة لعدد من الاعتراضات ومجموعة من
الشبه .

ويتلخص رأى القرطبي - كما تدل عليه عباراته التي سنذكرها بعد - في أنه
يرى أن الله تعالى متكلم بكلام ، وأن كلامه صفة ذاتية له كعلمه وقدرته وسمعه وبصره
وغيره من صفات ذاته .

وهذه الصفات كلها بما فيها صفة الكلام قديمة أزلية لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى (١).

ويفرق القرطبي بين القراءة والمقروء ؛ وبين التلفظ والملفوظ ، فالتلفظ حادث
والملفوظ قديم .

والأدلة الدالة على الحدث يجب حملها - عند القرطبي - على التلفظ .

وما يقال من أن الحروف مترتبة متعاقبة مما يدل على الحدث فإن القرطبي
يدفع ذلك بأن الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآله .

يقول القرطبي " والذي ذهب إليه أهل الحق - ويقصد بهم الأشاعرة - أن الله
سبحانه متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف ، ولا يشبه كلامه
كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره " (٢).

(١) كان طبعياً أن يتخذ القرطبي هذا الرأي فيقول بقدم كلام الله وأنه صفة ثبوتية زائدة على
الذات لأن هذا هو ما يتلأم مع مذهبه العام في صفات الذات كما وقفنا عليه .

(٢) الاسنى ج ٢ ص ١٧١ ، ١٧٢ .

ويبين أن الكلام على الحقيقة هو كلام النفس ، وما الأصوات والحروف إلا دلالة وترجمة لهذا المعنى النفسى فيقول :

" والكلام بالحقيقة كلام النفس ، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالة عليه كما يدل عليه تارة بالحركات والاشارات " (١)

ومع أن كلام الله ليس بصوت ولا حرف فهو مسموع ، وقد سمعه وفهمه سيدنا موسى عليه السلام دون واسطة ملك وكان ذلك خصيصة اختص الله بها كليمه موسى .

يقول القرطبي فى ذلك " وإذا ثبت ما قررناه من أن الله سبحانه مكرم متكلم ، فاعلم أن كلامه - عند أهل الحق - الأشاعرة - مسموع ، ولا يخلو إما أن يتلقى منه بغير واسطة أو بواسطة " (٢)

ويبدأ فى شرح الترديد الأول - وهو التلقى بغير واسطة - ويفرغ عليه تعريفات كثيرة وي طرح أسئلة ويقدم حلولاً وأجوبة على غرار ما يفعله المتكلمون الكبار فيقول :

" فالأول : كموسى - عليه السلام - واختلف الناس بماذا عرف موسى عليه السلام كلام الله عز وجل ولم يكن سمع قبل خطابه ؟

فمنهم من قال : أنه لما سمع كلام الله تعالى الذى هو وصفه الواجب له ، الذى هو ليس بصوت ولا حرف وليس فيه تقطيع ولا نفس علم أن ذلك ليس من كلام البشر وأنه كلام رب العالمين .

(١) المصدر السابق ونفس الصحيفة .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٨ .

وقيل : أن معنى سماع موسى لهذا الكلام هو أن الله تبارك وتعالى خلق له علوماً ضرورية أدرك بها كلامه عز وجل وفهم مراده " (١).

ويستدل لهذا الوجه الأخير بما قاله " أبو إسحاق الأسفرائني " :

اتفق أهل الحق على أن الله تعالى خلق في موسى عليه السلام معنى من المعاني أدرك به كلامه وبه كان اختصاصه في سماعه " (٢).

ويذكر رأى " ابن كلاب " في ذلك ثم يبطله ويرد عليه قائلاً :

" وقال عبد الله بن سعيد بن كلاب : أن موسى عليه السلام فهم كلام الله القديم من أصوات مخلوقه أثبتها الله تعالى على بعض الأجسام ، وهذا مردود (٣) بل يجب اختصاص موسى عليه السلام بتكليم الله إياه خرقاً للعادة ، ولو لم نقل ذلك لم يكن لموسى عليه السلام اختصاص بتكليم الله إياه " (٤).

ويضيف " والرب سبحانه أسمعهم كلامه العزيز وخلق له علماً ضرورياً حتى علم أن الذي سمعه كلام الله وأن الله كلمه وناداه " (٥).

هذا هو رأى القرطبي في الإجابة على هذا السؤال : بماذا عرف موسى كلام الله ولم يكن قد سمعه قبل ؟

لكنه يستمر في سرد الآراء التي لا يؤمن بها ولا يدين في المسألة والتي منها :

أن موسى عليه السلام " لما سمع كلاماً لا من جهة وكلام البشر يسمع من

(١) ، (٢) المصدر السابق ج ٢ ص ١٥٩ .

(٣) لأنه - والحالة هذه - لا يكون السماع بغير واسطة بل بواسطة .

(٤) الاسني : ص ١٥٩ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٠ - ١٦١ .

جهة من الجهات الست علم أنه كلام رب العالمين . وكذا ورد في الأقايصيص أن موسى صلوات الله عليه وسلامه - قال : وسمعت كلام ربي بجميع جوارحي ولم أسمع من جهة واحدة من جهاتي .

وقيل : أنه صار جسده كله مسامع حتى سمع بها ذلك الكلام فعلم أنه كلام الله .

وقيل فيه : أن المعجزة دلت على أن ما سمعه هو كلام الله وذلك أنه قيل له " ألق عصاك " فآلقها فصارت ثعباناً فكان علامة له على صدق الحال وأن الذي يقول له : أنى أنا ربك هو الله عز وجل .

وقيل : أنه كان قد أضر في نفسه شيئاً لا يعلمه إلا علام الغيوب فأخبره الله في خطابه بذلك الضمير فعلم أن الذي يخاطبه هو الله عز وجل " (١) .

وبعد أن ينتهي القرطبي من سرد الآراء هكذا يعود إلى شرح التريديد الثاني في المسألة " السماع بواسطة " فيقول :

" وأما الذي يسمعه بواسطة فيجوز أن يكون هذه الوسطة هو الذي سمعه من الله عز وجل فيعبر عنه بغيره بلغة المتخاطبين ، فتلك العبارات تختلف بحسب اختلاف اللغات ، وحينئذ تصدق نسبة الكلام للمعبر فيقال " إنه لقول رسول كريم " (٢) وأنه " بلسان عربي مبين " (٣) ويسمعه سامع المشركين والمؤمنين .

ويجوز أن يكون تلك الوسطة حروفاً مرسومة يخلقها الله تعالى في جسم جماد يعبر عنه تارة " بكتاب مكنون " وفي آخر " بلوح محفوظ " ثم يطلع الله تبارك

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) الآية ١٩ من سورة التكاوير .

(٣) الآية ١٩٥ من سورة الشعراء .

وتعالى عليه من شاء من كرام وملائكته السفرة بينه وبين رسله فيفهمون عن الله مراده
ويبلغون من أمروا به كلامه .

ثم إذا بلغوا فيجوز أن ينقلوا نفس ما نقلوه رسوماً وحروفاً ، ويجوز أن
يعبروا عنه بأصوات وحروف ، ثم إذا تلقاه النبي من الملائكة بلغة لأمته كما سمعه
وحمله كما حمله فخطابهم بلغاتهم وبين لهم حكم شريعتهم " (١).

وبعد أن يفرغ القرطبي من بيان الترديد الأخير : التلقى بواسطة ، وقبله
انتهى من النوع الأول : التلقى بغير واسطة ، يصل إلى نقطة هامة وجوهرية
خلاصتها : أن كلام الله القديم الذي هو صفة له واحد غير متجزء ولا منقسم (٢) ولا
ينفصل منه إلى غيره .

فهو يقول " قال علماؤنا - رحمة الله عليهم - كلام الله سبحانه الذي اتصف
به هو المعنى القائم بذاته وهو صفة ذاتية من صفاته لا يتجزأ في ذاته ولا ينفصل
منه إلى غيره ، متضمن لمعاني الكتب المنزلة على أنبيائه ، واحد من جهته متكرر
المعاني نحو خلقه ، يتأدى معناه إلى الملك والنبي ويخلق لهم العبارة عن ذلك المعنى
فتظهر الحروف على الألسنة المخلوقة وعلى لغة ذلك القبيل الذي يأتيهم الرسول " (٣)
ويفرغ القرطبي على ذلك سؤالاً في غاية الأهمية يقتبسه بجوابه من المتكلم
الكبير " ابن فورك " ويقول فيه :

" فان قيل : كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافاً مختلفة حتى يكون أمراً
ونهيأ وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً ؟

(١) الاسنى - المجلد الثاني من ١٦٠ طبعة دار الصحابة بطنطا .

(٢) يقصد القرطبي : أن كلامه سبحانه واحد في ذاته ومن جهته تعالى وهو لا يمنع أن يكون متكرر
المعاني من جهة خلقه .

(٣) الاسنى : ج ٢ ص ١٦٥ .

قيل : يعقل ذلك بالدليل الموجب لقدمه ^(١) المانع من كونه متغيراً مختلفاً على خلاف كلام المحدثين كما يُعقل متكلم هو شيء واحد ليس بذى أبعاد ولا أجزاء ولا آلات ، والذي أوجب كونه كذلك قدمه ووجوب مخالفته للمتكلمين المحدثين وإن كان لا يُعقل متكلم هو شيء واحد لا ينقسم ولا يتجزأ في المحدثات " . ^(٢)

ويضيف " فإن قيل : هذا الذي قلتم يوجب أن يكون التوراة والإنجيل والزيور والفرقان وسائر كتب الله شيئاً واحداً والرب سبحانه قد أثبت لنفسه كلمات فقال :

" ما نفدت كلمات الله " ^(٣) وقال " لا مبدل لكلماته " ^(٤) وقال " وصدقت بكلمات ربها " وكتبه " ^(٥) فالجواب : كما أن الرب سبحانه قد أثبت لنفسه كلمات وأنزل الكتب ، كذلك فقد سمي نفسه بأسماء كثيرة وأثبتها في التنزيل فقال :

" والله الأسماء الحسنى " ^(٦) أفقولون بتعدد المسمى لتعدد الأسماء ؟ أو تقولون الأسماء تدل على مسمى واحد وإنما هي تسميات متعددة بالفاظ مختلفة دالة على مسمى واحد منعوت بنعوت الجلال ؟

فإن قلتم التسميات تتعدد والمسمى واحد ، فكذلك نقول في الكلام الأزلي أنه واحد لا يشبه كلام المخلوقات ، ولا هو بلغة من اللغات ، ولا يوصف بأنه عربي أو فارسي أو عبراني ، لكن العبارات عنه تكثر وتختلف .

(١) الضمير في قوله : لقدمه " يعود إلى كلام الله ، فحيث قام الدليل على أن كلامه سبحانه قديم فقد دل هذا على أنه غير متكرر ولا منقسم .

والدليل قد قام على أن كلام الله قديم ، فهو صفة ذات وكل ما كان صفة ذات فهو قديم إذ يستحيل أن يتصف الله بالحوادث أو يكون محالاً لها .

(٢) الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى ج ٢ ص ١٦٥ .

(٣) من الآية ٢٧ من سورة لقمان .

(٤) من الآية ١١٥ من سورة الأنعام .

(٥) من الآية ١٢ من سورة التحريم .

(٦) من الآية ١٨٠ من سورة الأعراف .

فإذا قرئء كلام الله بلغة العرب سمي قرأناً ، وإذا قرئء بلغة العبرانية أو السريانية سمي توراة وانجيلاً^(١).

لكن : إذا كان الأمر كذلك ، فماذا يقول القرطبي في صيغة " الجمع " في قوله سبحانه " ما نفدت كلمات الله " إذا كان الكلام واحداً ؟

يجيب : " إنما سمي كلماته كلمات لما فيه من فوائد الكلمات ، ولأنه ينوب منهاها ، فجازت العبارة عنها بصيغة الجمع تفخيماً " (٢).

ورغم ما في جواب القرطبي من وضوح وعمق ، فإنه يضيف أمثلة من كتاب الله تقرب هذا المعنى وذلك من قبيل قوله سبحانه :

" إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " (٣) وقوله " وإنا لنحن نحيي ونميت " (٤) وقوله " ونضع الموازين القسط ليوم القيامة " (٥) فقد ذكر في كل ذلك الجمع وأراد الواحد تفخيماً ، والأمر ههنا كذلك .

وبهذا يكون القرطبي قد أتم جوابه على السؤال الذي سبق أن طرحه : كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافاً متعددة حتى يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ؟ بعد أن تتبعه في بعض جزئياته ولواحقه .

واتماماً للفائدة وجرياً وراء المعنى في كل ما يتصل به - ولو من بعيد - فإنه يضيف جواباً آخر للسؤال نفسه يقتبسه هذه المرة من " الفخر الرازي " ويعول فيه على " القياس " بعد أن عول في الجواب الأول على " القدم ولوازمه " (٦).

(١) الاسني ج ٢ ص ١٦٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٩ .

(٣) الآية رقم ٩ من سورة الحجر .

(٤) من الآية ٢٣ من سورة الحجر .

(٥) من الآية ٤٧ من سورة الأنبياء .

(٦) بناء على أن ما يكون قديماً يكون غير متكرر ولا منقسم ويكون ذلك لازماً من لوازمه .

لكن القياس هنا ليس هو قياس الغائب على الشاهد ولا هو مقارنة صفات الخالق بصفات المخلوق ، وإنما هو قياس من نوع آخر يستوحيه القرطبي من "معلومات الله ومخبراته" .

فكما أن معلومات الله لا تنتهى ومع عدم تنهايتها فإنها معلومة بعلم واحد غير منقسم ، فكذلك مخبرات الحق التى لا تنتهى ليس يمتنع أن يخبر عنها بكلام واحد لا يقبل الانقسام .

فهو يقول - نقلاً عن الفخر ^(١) - " ولما كان البارى سبحانه عالماً بالعلم الواحد بجملة المعلومات الغير متناهية فلم لا يجوز أن يكون مخبراً بالجمع الواحد ^(٢) عن المخبرات الغير متناهية ؟

والنضرب لذلك مثلاً : وهو أن رجلاً إذا قال لأحد غلمانہ إذا قلت اضرب فاضرب فلاناً ، ويقول للثانى : إذا قلت اضرب لا تتكلم مع فلان ، ويقول للثالث : إذا قلت اضرب فاستخبر عن أمر فلان ، ويقول للرابع : إذا قلت اضرب فأخبرنى عن الأمر الغائى .

ثم إذا حضر الغلمان بين يديه ثم يقول لهم : اضرب ، فهذا الكلام الواحد فى حق أحدهم أمر ، وفى حق الثانى نهى ، وفى حق الثالث خبر ، وفى حق الرابع استخبار .

(١) لا يعنى نقل القرطبي عن "الفخر الرازى" أو غيره أن تلويح - شخصيته فى شخصية من نقل عنه ، بل أن نقل القرطبي - وكما يتضح - له طابع خاص تبقى فيه شخصية الناقل إلى حد بعيد ، وذلك بمثال ضربيه أو معلومة يضيفها ، وهذا معناه أن القرطبي يتخذ من نقله واقتباسه وسيلة لإبراز آرائه الاستقلالية .

(٢) قد يثير هذا التعبير "الجمع الواحد" دهشة القارئ ويتساءل : كيف يجمع بين متابعين ؟ وكيف يصف الجمع بالواحد ؟

والجواب : أن ذلك جائز ما دامت الجهة فيهما مختلفة والاعتبار متغيراً ، فهو واحد من جهة سبحانه متكرر من جهة خلقه ، أو هو الواحد باعتبار الحقيقة المجموع تقيماً .

وإذا كان اللفظ الواحد بالنسبة إلى أربعة أشخاص أمراً ونهياً وخبراً
واستخباراً ، فأى استبعاد فى أن يكون كلام الحق سبحانه كذلك ؟
فإذا ثبت هذا ثبت أنه سبحانه متكلم بكلام واحد " (١).

القرطبي يفرق بين القراءة والمقروء

وبعد ذلك نرى القرطبي يفرق بين القراءة والمقروء وبين التلظظ والملفوظ (٢)
ويقسم على ذلك أدلة متعددة تدل - فى جلاء - على عمق الجانب الكلامى فى فكر
القرطبي وأن شخصيته فى هذا الجانب تبدو بارزة ومتميزة .
وسوف نسرد هذه الأدلة كما ذكرها :

فهو يقول : " القراءة عند أهل الحق أصوات القراءة ونغماتهم ، وهى اكسابهم
التي يؤمنون بها ايجاباً فى بعض العبادات وتنبأ فى كثير من الأوقات ويثابون عليها
ويعاقبون على تركها " .

ومعلوم أن ما يثاب العبد على فعله ويعاقب على تركه فهو ممكن مقدور
وصفات الله الأزلية ليست من قبيل الممكنات ولا المقدرات .

وفى ذلك يقول القرطبي " ولا يتعلق الثواب والعقاب إلا بما هو اكتساب
المكلفين ، ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية خارجة عن
الممكنات وليست من قبيل المقدرات " (٣).

ويضيف " والقراءة هى التى تستطاب من قارئ وتستبشع من آخر ، وهى
الملحونة والقوية وتنزه عن كل ذلك الصفة القديمة " (٤).

(١) الأسنى : ج ٢ ص ١٢٠ .

(٢) وذلك على نحو ما يقول به الأشاعرة فى هذا الباب .

(٣) ، (٤) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج ٢ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

ويضيف

"ولا يخطر لمن لازم الانصاف أن الأصوات التي يبيع بها حلقه ويتنفخ بها أوداجه هي كلام الله تعالى القديم الأزلي الذي تدل عليه العبارات وليس منها وهو غير حال في القارئ ولا هو موجود فيه " (١).

ويضيف لسياق الأدلة بعداً آخر عندما يذكر أن الفرق بين " القراءة والمقروء " هو - في جلته ووضوحه - كالفرق بين " الذكر والمذكور " ، فالذكر لا يستريب أحد في أنه عبارات الذاكر وأقواله ، أما المذكور فهي شيء آخر أنه الخالق سبحانه ، وهو نفسه الفرق بين التسبيح والتمجيد وبين المسيح والمجد .

يقول القرطبي في ذلك :

"وسبيل القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كسبيل الذكر والمذكور .

فالذكر يرجع إلى أقوال الذاكر ، والرب هو المذكور والمسيح والمجد وهو غير التسبيح والتمجيد " (٢).

ويضيف :

" وكما لا يستريب عاقل في أن من روى خبراً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في أن المفهوم منه كلام النبي - صلى الله عليه وسلم على الحقيقة وأن رواية الراوي وأصواته ليست أصوات النبي صلى الله عليه وسلم وإن كانت دالة عليها ، وكذلك لا يشك في أن من أنشد قصيدة لأمريء القيس أو المتنبي أن المفهوم من روايته وأنشاده شعر أمريء القيس والمتنبي وأنه المقروء بقراءة المنشد الراوي ، ولم يكن كلام المتنبي وأمريء القيس قائماً بذات الراوي المنشد ولا أصواتهما أصواته

(١) ، (٢) نفس المصدر السابق .

وإن كان الراوى منشد شعرهما على الحقيقة ، كذلك من قرأ القرآن فإن ' اقروء
بقراءته كلام الله القائم بذاته تعالى وإنما القراءة أصوات القارئ ونغماته " (١)

ويصل القرطبي إلى ختام الأدلة وعمدتها عندما يذكر أن القرآن يتكون من
سور وآيات وكلمات كما أن له نصفاً وريعاً وثلاثاً وخمساً وهذه صفات يتنزه عنها كلام
الله القديم الذى هو صفة له ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن التلاوة غير
المثلث .

يقول الإمام القرطبي " كلام الله سبحانه الذى هو القرآن مكتوب فى
المصاحف محفوظ فى الصدور ، وهو سور وآيات وله نصف وربع ، فنصفه آخر
سورة الكهف إلى آخر " قل أعوذ برب الناس " وله مع كل ذلك خمس وسبع
وعشر بينما كلام الله القديم الذى هو صفته تعالى لا نصف له ولا ربع
ولا خمس ولا سبع ولا هو ألوف ولا مئون ولا أحاد وإنما هو صفة واحدة لا ينقسم
ولا يتجزأ (٢) وهذا ما يدل على أن التلاوة غير المثلث والقراءة غير المقروء على ما
تقدم " (٣)

(١) من من ذوى الأنصاف يطالع هذا للقرطبي ثم لا يقر له بالعبرية والنبوغ وطول الباع
والتخصص فى علم الكلام وقضاياها ؟ حتى عندما يتعلق الأمر بأعقد القضايا وأدق المسائل
كتلك (انظر : الأسنى ص ١٧٨) .

(٢) يريد أن كلام الله الذى هو القرآن من حيث الآيات والكلمات والحروف يعد بالآلوف والمئات
والآحاد ، فهو ستة آلاف ومئتا آية وآية ، وفيها من الحروف ثلاثمائة ألف حرف واحد عشر
ألف ومائتان وخمسون حرفاً ، وليس كذلك كلام الله القديم .
(٣) الأسنى ص ١٩٠ .

القرآن كلام الله غير مخلوق

كان طبيعياً - بعد أن فرق القرطبي بين القراءة والمقروء على النحو السالف الذكر - أن يتبع ذلك بفصل يتحدث فيه عن كلام الله من ناحية قدمه أو حدوثه .
وكان طبيعياً كذلك - وقد أتمن بالتفريق المذكور - أن يقتبى القول بقدم القرآن الذى هو كلام الله ووحيه وتنزيله .

وقد تحمس لذلك ودافع عنه وأجاب عن شبهاته وبين أن هذا القول هو معتقد علماء السلف والخلف على حد سواء ^(١) إلا شذمة قليلة لا يعبا بهم .
كذلك فقد حارب القول بخلق القرآن وشدد النكير على من قال به حتى اعتبره كفراً وخروجاً على الدين .

يقول القرطبي " والذى ذهب إليه أهل الحق أن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ولا محدث وهو من العلم المشهور عند السلف ومعتقد علماء الخلف أهل العلم والدين من جماعة المسلمين لا خلاف بينهم فى ذلك .

وأول من قال القرآن مخلوق " جعد بن درهم " ثم " جهنم بن صفوان " .
فأما " جعد " فقتله خالد بن عبد الله القسرى ، وأما " جهنم " فقتل بمرو فى خلافة هشام بن عبد الملك " ^(٢) .

وبضيف " أن ابن مسعود - رضى الله عنه - سمع رجلاً يحلف بسورة من القرآن فقال : عليه لكل أية كفارة " ^(٣) .

ويتخذ من تلك الفتوى دليلاً على فساد قول من قال بخلق القرآن " لأن الكفارة

(١) وقد خص بالذكر من الصحابة والتابعين ابن عباس وابن مسعود وعمرو بن دينار وغيرهم .
(٢) ، (٣) الأسنى ص ١٨٥ ١٨٦ بتصرف .

باتفاق الفقهاء لا تجب إلا في اليمين بالله أو بشيء من صفاته ، فأما بالمحدثات فلا يمين ، ومن حلف بشيء منها أثم ولا كفارة عليه " . (١)

" وعن ابن عباس في قوله تعالى " قرأنا عربيا عند ذى عروج " قال غير مخلوق . (٢)

وعن عكرمة قال : كان ابن عباس في جنازة فلما وضع في لحدّه قام رجل فقال " اللهم رب القرآن اغفر له " فوثب إليه ابن عباس فقال " مه القرآن منه "

وقال " عمرو بن دينار " أدركت تسعة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقولون : من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقال عبد الله بن المبارك سمعت الناس منذ تسعة وأربعين سنة يقولون : من قال القرآن مخلوق فامراته طالق ثلاثاً بته ، قلت ولم ذلك ؟ قال : لأن امرأته مسلمة ومسلمة لا تكون عند كافر .

قلت : والأخبار - عند السلف - بتكفيره كثيرة جداً وحسبك أنه إجماع " . (٣)

بهذه النقول والاعتباسات عن كبار الصحابة والتابعين ضد القرطبي من قوله في قدم القرآن .

القرطبي واعتراضات القدم

لكن : كيف يكون القرآن - كلام الله - غير مخلوق ونحن نرى آيات عديدة تعارض - ولو بظاهرها - القدم وتتاصر الحدث ؟

ومن هذه الآيات قوله تعالى " شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن " . (٤)

(١) ، (٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ص ١٨٦ .

(٤) من الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

وقوله " انا أنزلناه فى ليلة القدر " (١)

وقوله " انا أنزلناه فى ليلة مباركة " (٢)

وقوله " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً " (٣)

وقوله " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون " (٤) وقوله " نزل به الروح

الامين " (٥)

فالقُرآن منزل وكل منزل فهو حادث مخلوق ولا يمكن أن يكون قديماً فما

هو رنكم ؟

يجيب القرطبي :

" ليس معنى الانزال حط شيء من علو إلى أسفل فان الإنزال بمعنى الانتقال

تخصص به الأجسام والأجرام كما يقال : نزل الأمير من قصره ، ونزلت الملائكة من

أفق السماء ، ونزل المطر من السحاب ، ومن اعتقد قدم الكلام ووجوب قيامه بذات

؛ لآله سبحانه واستحالة مزاييلته للموصوف فلا يستريب فى إحالة الانتقال .

وكذلك من اعتقد حدوث الكلام وصار إلى أنه عرض من الأعراض فلا يسوغ

على معتقده أيضاً تقرير الانتقال ، فإن الانتقال من صفات الأجسام والأعراض لا

تنتقل " (٦)

وإذا كان الانزال - بمعنى الانتقال - غير مراد فما هو المعنى المقصود

إذن ؟

(١) الآية ١ " من سورة القدر .

(٢) من الآية ٣ من سورة الدخان .

(٣) الآية ١٠٦ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٩ من سورة الحجر .

(٥) الآية ١٩٣ من سورة الشعراء .

(٦) الأسنى ج ٢ ص ١٨٨ .

يجيب القرطبي " إذن : فالمعنى أحد أمرين :

أحدهما : أن جبريل - عليه السلام - أدرك كلام الله وهو في مقامه في الأفق الأعلى عند سدرة المنتهى فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض وأفهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما فهمه من الكلام وأعلمه ما علمه من غير نقل لذات الكلام " .

ويعطى لذلك مثلاً محسوساً بغية تقريب هذا المعنى فيقول :

" أن القائل إذا قال : نزلت رسالة الأمير يكون المعنى إن سامعاً سمعه في جهة فوق فينزل ويؤدى في جهة تحت ، وليس ينكر عاقل عدم انتقال شيء من ذات الأمير إلى الذين أدت الرسالة إليهم ، وإنما سمعوا صوت الرسول ومع ذلك يطلقون القول بنزول الرسالة اطلاقاً شائعاً ذائعاً لا شذوذ ولا تنور فيه

فالانتقال حقيقة في السامع فأما في الكلام والأصوات فلا ، وكذلك القول في الصعود والارتفاع والهبوط إنما يتحقق في الملائكة .

والأمر الثاني : أن الانزال قد ورد بمعنى " الخلق في جهة تحت " ولذلك قال الله تعالى " وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج " ^(١) أى خلقها ، " أنزل السكينة في قلوب المؤمنين " ^(٢) أى أثبتتها وخلقها " .

(١) من الآية ٦ من سورة الزمر .

(٢) من الآية ٤ من سورة الفتح .

لا استنكار في تسمية التلاوة قرآناً

قد يتوهم القارئ أن القرطبي بتفريقه المذكور بين القراءة والمقروء قد أنكر قرآنية ما بين دفتي المصحف وأنه ليس بكلام الله وهذا ليس بصحيح على الإطلاق . فالرجل - شأنه شأن جمهور الأشاعرة - يفرق بين نوعين من الكلام هما " الكلام النفسى " ، " الكلام اللفظى " ويرى - كما يرى أتباعه الأشاعرة - أن الكلام على الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس ومع ذلك فهو يؤكد :

كما يطلق على المعنى النفسى القديم أنه كلام الله يطلق على الموجود فى المصحف أنه كلام الله لدلالته على كلام الله .

وقد مر بنا - منذ قليل - قوله " كلام الله سبحانه الذى هو القرآن مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور " .

كما يذكر - فى إيجاب - قول أبى المعالى " لا استنكار فى تسمية عين كلام الله قرآناً ، ولا بعد فى تسمية التلاوة والقراءة قرآناً وأن لم يكن التلاوة عين المتلو " (١) .

ويقول " ومن الدليل على أن التلاوة تسمى قرآناً قول القائل فى مريثة عثمان - رضى الله عنه - :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً (٢)

فإن الشاعر ذكر تسبيحه وقرآنه وأراد قراءته للقرآن " (٣) .

(١) الأسنى ج ٢ ص ١٩٠ .

(٢) البيت : ضحوا بأشمط الخ من شعر حسان بن ثابت فى رثاء عثمان بن عفان . والأشمط الذى خالط شعره الأبيض شعره الأسود ، وعنوان السجود : علامته فى الجبهة ، والشاهد فى البيت : استعمال كلمة قرآن بمعنى القراءة والتلاوة .

(٣) الأسنى ص ١٩٠ يتصرف .

وبضيف "ومن الدليل - أيضاً - على ما قلناه : أن الرب سبحانه سمي صلاة
 الفجر قرآناً فقال عز من قائل " وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً " (١) وقد
 اتفق المفسرون على أن المراد به " صلاة الفجر " فإن ملائكة الليل في عروجهم
 وملائكة النهار في نزولهم يشهدونها ، فإذا لم يبعد تسمية صلاة مشتملة على أركان
 متغايرة وأفعال وأقوال وقراءة وتسبيح وتمجيد قرآناً لم يبق لما ستبعده الخصوم
 وجه " (٢)

القرطبي ومذهب الحنابلة

لخطورة مذهب الحنابلة في المسألة وخروجه على أبسط قواعد علم الكلام
 وقوانينه (٣) ، فقد خصص الإمام القرطبي لمناقشته والرد عليه وقفات مطولة بين فيها
 فساد هذا المذهب وخروجه عن المعقول .

وانى لناقل كلام الإمام القرطبي في المسألة كما هو وذلك من كتابه القيم :
 الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى .

يقول القرطبي " إن كلام الله سبحانه منزّه عن الأصوات والحروف .

والحنابلة يقولون : أن كلامه هو الحروف والأصوات ، والحروف والأصوات
 قديمة وأن الرب - تعالى عن قولهم - في أزله كان منعوتاً بالأصوات القديمة .

ثم افترقوا فيما بينهم :

فالذى صار إليه أكثرهم : أن الأصوات القديمة (٤) كانت متقطعة وحروفاً
 متوالية متعاقبة على ما تسمعه من القراءة إذا قرءوا .

(١) من الآية ٧٨ من سورة الاسراء .

(٢) الأسنى ص ١٩٤ .

(٣) ولا أدل على ذلك من قولهم : كلام الله حروف وأصوات ومع ذلك فهو قديم .

(٤) بالله عليك : هل يعقل هذا الوصف (الأصوات القديمة) وهل يستساغ من الحنابلة ؟

وذهبت شذمة منهم إلى أن الأصوات التي اتصف بها البارئ تعالى في أزاله
لم يكن فيها تعاقب وتوال لكنها كانت موجودة دفعة واحدة وإنما تعاقبت وترتبت في
قراءة القارئ وتلاوة التالين .

وهؤلاء وافقوا اخوانهم على أن الكلام كان حروفاً متقطعة ولم يكن صوتاً
واحداً ممتداً ، ولكن الحروف موجودة دفعة واحدة من غير تعاقب .

احتج الأولون بقوله تعالى لعيسى " كن " بعد أن قال لآدم " كن " وأنه لو كان
قائلاً لعيسى " كن " يوم أن قال لآدم " كن " لوجدا معاً " .

وبعد أن يعرض حجة هذا الفريق يبدأ في الرد عليه فيقول لهم :

" لا يخلو : إما أن تقولوا إن الأصوات القديمة كانت متعاقبة مترتبة واقعاً
بعضها على أثر بعض ، وإما أن تصيروا إلى أنها كانت موجودة دفعة واحدة .

فإن زعمتم أنها كانت متعاقبة مترتبة واقعاً بعضها في أثر بعض فهذا
تصريح بحدوثها ^(١) واقتتاح وجودها ومصيرها إلى اثبات الأولية .

فإنهم متى زعموا أنه قال لعيسى " كن " بعد ما قال لآدم " كن " وهذه
الأصوات وقعت بعد تلك ولم تكن قبلها فلا معنى للحدث إلا هذا .

فإن ما لم يكن فكان ، ولم يقع إلا بعد تقدم غيره عليه وانقضائه فهو مبتدأ
الكون مفتتح الوجود وهذا ما لا ارتياب فيه ، فإن القديم هو الذي لم يزل موجوداً لا
ابتداء لكونه ولا افتتاح لوجوده .

وقد قال " القاضي الباقلاني " وغيره : إن القائل إذا قال " الحمد " فذلك

(١) نعم : فإن المتعاقب بعضه أثر بعض والمترتب وجوده على وجود البعض لا يكون إلا كذلك أي
حادثاً .

الزمان الذى اشتغل بذكر اللام والألف قد انقضى ، وكل ما كان أتيا ومنقضيأ لا يكون قديماً أزلياً .^(١)

ومن قال ذلك ^(٢) سقطت مكالمته والتحق بمنكرى المحسوسات ، ومن زعم أن (سين) بسم الواقعة بعد الباء ، والميم الواقعة بعد السين لا أول لهما فقد خرج عن المعقول إلى جحد الضرورة ، فإن من اعترف بوقوع شئ بعد شئ فقد اعترف بأوليته .

ويعد أن يبطل القرطبي رأى الفريق الأول هكذا يفعل الشئ نفسه مع الفريق الثانى من فرقة الحنابلة فيقول :

"وأما من زعم أن الرب سبحانه تكلم بالحروف دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تعاقب فيها ، فيقال لهم : الحروف أصول مختلفة لاشك فى اختلافها ، وقد اعترف خصومنا باختلافها وزعموا أن لله ضرورياً من الكلام متغايرة مختلفة على اختلاف اللغات والمقاصد فى العبارات ، وكل صوتين مختلفين من الأصوات متضادان يستحيل اجتماعهما فى المحل الواحد وقتاً واحداً . كما يستحيل اجتماع كل مختلفين من الألوان .

والذى يوضح ذلك ويكشفه : أنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بمحل واحد جميعاً وهذا واضح لا خفاء به ، والمختلف من الأصوات كالمختلف من الألوان يتضاد ، والرب سبحانه واحد متصف بالوحدانية متقدس عن التجزئـة والتبعيض والتعدد والتركيب والتألف .

وإذا تقرر ما قلناه : استحالة قيام أصوات متضادة بذات موصوفة بحقيقة الوحدانية وهذا ما لا مخلص لهم منه .

(١) وبما أن الحروف والأصوات لها ابتداء وانقضاء فلا تكون قديمة هى الأخرى .

(٢) أى قال : إن المبتدأ المنقضى يكون قديماً أزلياً .

فان تعسف من المقلدين متعسف وأثبت للرب سبحانه جسماً مركباً من أبعاض
متألفاً من جوارح نقلنا الكلام معه إلى إبطال التجسيم وإيضاح تقدس الرب سبحانه
عن التبعض والتأليف والتركيب " (١)

وهكذا تتبع القرطبي مشكلة " كلام الله " واستوفاهما تحليلاً وتمحيصاً وشرحاً
وتحليلاً ، وأجاب عن كثير من شبهات الخصم واعتراضاته ، ولي عليه ملاحظات
أجزها في التعقيب التالي .

(١) الأسنى ج ٢ من ١٧٢ - ١٧٤ .

" تعقيب "

أود أن أبدأ هذا التعقيب بتسجيل رأيي حول أبعاد القضية وما حاوله بعض الباحثين أن يرجع بها إلى مصادر غير إسلامية .^(١)

إذ أننى - فى الحقيقة - لا أميل إلى هذا الإتجاه وأرى - على خلاف ذلك - أن المشكلة امتداد طبيعي لاختلاف المذاهب والفرق الإسلامية حول صفات الله عامة وكونها قديمة أو محدثة ، زائدة على الذات أم عين الذات .

ولعلنا إذا لاحظنا انسجام آراء الفرق الكلامية - فى هذه المشكلة - واتساق مذاهبهم فيها مع رؤيتهم العامة فى مسألة الصفات ككل أدركنا - فى وضوح - صحة هذه الرؤية .

فالمعتزلة فى نفهم لصفة الكلام^(٢) وانكارهم للكلام النفسى متسقون مع مذهبهم فى نفى الصفات الأزلية عموماً .

وكذلك الأشاعرة فى إثباتهم الكلام صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى منسجمون أيضاً مع مذهبهم .^(٣)

ويمكن أن يقال الشئ نفسه مع الفرق الأخرى مثل المشبهة والكرامية وغيرها .

(١) حاول بعض الباحثين أن يرجع بالاختلاف الذى وقع بين أهل السنة والمعتزلة حول مشكلة كلام الله لا سيما مشكلة " خلق القرآن " إلى مصادر أجنبية عن الإسلام .
فمعهم من يرى تأثر أهل السنة - فى قولهم بقدم كلام الله - بالمسيحيين الذين يقولون بقدم الكلمة السماوية غير المخلوقة فى صورة الابن (انظر . شرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص ١٩٨ - ١٩٩) .

ومعهم من يزعم أن المعتزلة - فى مذهبهم - احتلوا حذر اليهود الذين يقولون بخلق التوراة (انظر : المعتزلة - لزهدى حسن جاد الله ص ٧٥ وما بعدها) .
(٢) أى نفهم للكلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى .
(٣) هذا : مع الملاحظة أن الكلام - عند المعتزلة - من صفات الأفعال بينما هو - عند الأشاعرة - من صفات الذات .

فإنه بقليل من التأمل يتضح اتساق مذهبهم - فى صفة الكلام - مع مذهبهم العام فى الصفات مما يدل على أن الاختلاف هنا فرع الاختلاف هناك وامتداد له وليس عائداً إلى مصادر أجنبية عن الإسلام أو غريبة على الفكر الكلامى الإسلامى (١).

هذا فيما يتعلق بأبعاد القضية وجهة نظرى فى ذلك ، أما فيما يتعلق بمذاهب الفرق واتجاهاتهم ورأى فى ذلك :

فأنتى أميل إلى مذهب القرطبي والأشاعرة وأرى أنه أقرب إلى الصواب وأدنى إلى القبول وذلك بالمقارنة بالمذاهب والآراء المخالفة .

- فالمعتزلة - وقد قالوا : أنه تعالى متكلم بكلام هو قائم بغيره (٢) - قد فاتهم أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به .

وفاتهم أيضا - أن المتحرك هو من قامت به الحركة لا من أوجدها فكذلك الكلام .

وفاتهم - ثالثاً - القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير ثبوت مبدأ الاشتقاق به (٣).

- والحنابلة - وقد قالوا بكلام هو حروف وأصوات ومع ذلك هو قديم - قد فاتهم - ولا أدري كيف فاتهم ذلك - أن الحروف والأصوات أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ، وأن امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول ضرورى .

(١) والأفضل لهؤلاء والأليق بهم - إن أرادوا أن يتلمسوا للمشكلة أسبابا خارجية - أن يتلمسوها لأصل الخلاف وجوهر النزاع ، أقصد مشكلة الاختلاف فى الصفات عامة (انظر - فلسفة علم الكلام د. عبد العزيز سيف النصير ص ١٠٨ .)

(٢) انظر . شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٧ - ٥٤٠ . المغنى له أيضا ص ٦ - ١٥ ج ٧ .

(٣) انظر . شرح العقائد النسفية ص ٢٧ - ٢٩ .

ويدون تردد - وكما قال القرطبي بحق - فاننا نقطع بأنه لا يمكن النلفظ
بالسين من بسم الله إلا بعد انتهاء التلفظ بالياء .

ومن هنا : فان القول بالقدم - مع ذلك - لا يجيب عن عاقل فضلاً عن
مجتهد مثل الإمام أحمد بن حنبل (١)

- والكرامية في قولهم بحروف وأصوات حادثة ومع ذلك هي قائمة بذاته تعالى
قد فاتهم أن القديم يمتنع أن يكون محلاً للحوادث وأن محل الحوادث لا يكون إلا
حادثاً (٢)

لهذا كله : فقد جاء قول القرطبي والأشاعرة أقرب إلى القبول وأدنى إلى
الاقناع .

وما تمسك به القرطبي والأشاعرة من كلام النفس لا ينبغي - في الواقع -
انكاره أو استبعاده ، فهو - كما يقول " شارح الجوهرة " ثابت لغة (٣)
فقد قال الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وكل منا - إذا راجع نفسه - وجد في نفسه كلاماً وقولاً يجول بخاطره يجعله
يقول : قلت في نفسي كذا وحدثني نفسي بكذا (٤)

(١) انظر : حاشية الفناي على شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢ .

(٢) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ٧٤ .

(٣) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص ٧٩ .

(٤) مما يدل على ذلك - بل وله دلالة قوية - قوله تعالى - مخبراً عن الكفار " ويقولون في أنفسهم
لولا يعذبنا الله بما نقول " (المجادلة ٨) فقد أثبت قولاً قائماً بالنفس لم يتقوه به اللسان بعد
وأيضاً : قوله تعالى " واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه " (البقرة ٢٢٥) يدل على
أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس .

وكذا : قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - حاكياً عن ربه - " إذا ذكرني عبدي في نفسه "

وقول عمر بن الخطاب " زورت في نفسي كلاماً " يدل على هذا المعنى .

انظر : هوامش على العقيدة النظامية د. عبد الفضيل القرصى ص ٣١٥ وما بعدها ، هامش
رسالة التوحيد للإمام محمد عبده تعليق محمد رشيد رضا ص ٥٣ - ٥٥ .

ومن أنكر ذلك فقد جحد الضرورة وباهت العقل كما يقول القرطبي بحق (١).

وإننى لمع القرطبي والأشاعرة فى قولهم :

- إن الكلام ذا الحروف والأصوات .

- والمشروط وجود بعضه على وجود البعض .

- والمنعدم بعضه عن وجود البعض (٢).

- والمفتقر إلى الأسنة والمخارج والآلات .

- والداخلة حروفه تحت العد والاحصاء .

هذا الكلام لا يمكن أن يكون هو بعينه الصفة القديمة القائمة بذات القديم سبحانه ، وإنما تلك الصفة القديمة هى المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وأما الألفاظ فهى دالة على تلك المعانى القديمة (٣).

إلا أننى وإن وافقت القرطبي والأشاعرة على هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم والنظم الشريف الدال عليه ، فإننى لا أوافق القرطبي فيما رتب على مذهب المعتزلة من " لوازم فاسدة " وذلك عندما يقول :

" حقيقة المتكلم من وجد من ذاته الكلام ، وإياك ومن يقول : المتكلم من يفعل الكلام فإن ذلك مقالة المعتزلة يريدون أن القرآن مخلوق ومن جنس كلام البشر وأنه ليس بمعجز لرسوله محمد صلى الله عليه وسلم - وإن فى مقدورهم الاتيان به " (٤)

(١) انظر : النص السابق للقرطبي فى هذا المعنى ، وانظر كذلك : نهاية الاقدام للشهرستانى ص ٣٢١ ، والانصاف له أيضا ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢) فالألف من لفظ الجلالة " الله " قد ثبتت وحصلت قبل اللام ثم انعدمت مع وجود اللام ، كما انعدمت اللام مع الهاء .

(٣) وليس يمتنع أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة ، فإن العالم - عند المتكلمين حادث وهو دال على صناعته القديم (انظر : الهوامش ص ٣١٨ د. القوصى) .

(٤) الأسنى ج ٢ ص ١٥٧ .

وأرى أن هذه اللوازم إنما تكون حقيقة ثابتة فيما لو اعتقد المعتزلة أن ما بين الدفتين ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر كما يقول " الفنارى " بحق (١)

أما إذا اعتقدوا أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس فى الحقيقة هو الصفة الكلامية القديمة القائمة بذاته تعالى لأن هذا هو ما يتفق واتجاههم العام المبني على نفى الصفات عامة لكنه فى الوقت نفسه مؤمن ومقر بأنه من مبدعات الله ومخترعاته وليس من إبدعات البشر واختراعاتهم ، وهو سبحانه الذى أوجده على لسان ملك أو لسان النبي - صلى الله عليه وسلم - .

أقول : إذا اعتقدوا ذلك - وهذا هو الحاصل بالفعل - فلا تكون هذه اللوازم الذى ذكرها الإمام القرطبي حقيقة ثابتة وإنما هى توهمات ومزاعم لا تؤدى إليها عبارات المعتزلة ولا تحتلها بل لا يمكن - وهم مسلمون - أن تتجه إليها نياتهم ،

وبهذه الملاحظة التى سجلتها على القرطبي أختتم هذا التعقيب لانتقل إلى بيان رأى الإمام حول قضية أخرى كثر حولها الخلاف واشتد النزاع وهى قضية " رؤية الله تعالى " لنتعرف على منهجه فى هذا الخلاف القديم .

(١) انظر : حاشية الفنارى على شرح المواقيت ج ٨ ص ١٠٣ .

"رؤية الله تعالى"

وإستدلال الإمام القرطبي عليها

المسألة الرابعة

من مسائل الموازنة بين القرطبي والمتكلمين مشكلة الرؤية

الكلام فى رؤية الله :

لقد وردت نصوص شرعية كثيرة من الكتاب والسنة تفيد رؤية بعض العباد
لربهم فى الآخرة .

فقد أخبر الله - تعالى - أن الوجوه الناضرة - وهى وجوه المؤمنين - تنظر
إليه يوم القيامة ، فقال " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " (١).

وأخبر سبحانه عن الكافرين أنهم يعذبون فيحجبون عن ربهم فقال " كلا أنهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون " (٢).

ووعده - سبحانه - الذين أحسنوا بمقابلة إحسانهم بالحسنى وزيادة ، فقال
تعالى " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " (٣).

وقد روى أن النبى - صلى الله عليه وسلم - فسر الزيادة فى هذه الآية بأنها
النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى (٤) ، وبه قال جمع من المفسرين (٥).

كذلك وردت فى السنة أحاديث كثيرة تثبت رؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة .

(١) الآية ٣٢ - ٣٣ من سورة القيامة .

(٢) الآية ١٥ من سورة المطففين .

(٣) من الآية ٢٦ من سورة يونس .

(٤) انظر : الاعتقاد البيهقى ص ٤٧ طبعة الشركة العربية للطباعة والنشر ٦٢٩ هـ .

(٥) انظر : تفسير الآية المذكورة فى كل من : الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي ، التفسير
الكبير ومفاتيح الغيب للفخر الرازى ، التفسير العظيم لابن كثير .

فعن أبي هريرة رضى الله عنه أن الناس قالوا : " يا رسول الله : هل نرى
ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل تضارون فى القمر
ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : هل تضارون فى الشمس ليس دونها
سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فانكم ترونه كذلك . (١)

وعن جرير بن عبد الله قال : كنا جلوساً عند النبى - صلى الله عليه وسلم -
إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال : انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا
تضامون فى رؤيته ، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس
وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا " . (٢)

وعن صهيب قال :

قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل أهل الجنة الجنة ، نودوا يا
أهل الجنة : ان لكم عند ربكم موعداً لم تروه ، قال فيقولون : فما هو ؟ ألم يبيض
وجوهنا ويؤزحنا عن النار ويدخلنا الجنة ؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ،
قال : فوالله ما أعطاهم الله عز وجل شيئاً هو أحب إليهم منه ، قال : ثم قرأ "
للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " . (٣)

هذه نصوص تفيد رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة .

لكن : مع هذه النصوص التى تصرح بأن الله تعالى سيرى فى الآخرة ، فقد
ورد فى القرآن والسنة ما يدل - بظاهره - على نفى الرؤية عن الله تعالى وعدم
إمكان وقوعها مطلقاً .

(١) صحيح البخارى - كتاب التوحيد .

(٢) صحيح البخارى - كتاب التوحيد ج ٢ ص ١٦٨ .

(٣) الاعتقاد للبيهقى .

ومن ذلك · قوله سبحانه " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف
الخبير " (١).

وحينما سأل موسى - عليه السلام - ربه أن يريه نفسه ، أجاب الله - تعالى -
بـ " لن ترانى " قال تعالى " ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر
إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى
ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول
المؤمنين " (٢).

وأما فى السنة : فقد أخرج مسلم قال : حدثنى زهير بن حرب ، حدثنا
اسماعيل بن ابراهيم ، عن داود عن الشعبي عن فروق قال :

" كنت متكئاً عند عائشة فقالت : ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على
الله الفرية ، قلت : ما هن ؟ قالت : من زعم أن محمداً - صلى الله عليه وسلم - رأى
ربه فقد أعظم على الله الفرية .

قال : وكنت متكئاً فجلست وقلت : يا أم المؤمنين : أنظرينى ولا تعجلينى ، ألم
يقول الله عز وجل " ولقد رآه بالأفق المبين " (٣) ولقد رآه نزلة أخرى ؟ (٤) فقالت : أنا
أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : ذلك هو
" جبريل " لم أره على صورته التى خلق عليها غير هاتين المرتين وقرأت قول الله
تعالى : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " الحديث . (٥)

(١) الآية ١٠٣ من سورة الأنعام .

(٢) الآية ١٤٣ من سورة الأعراف .

(٣) الآية ٢٢ من سورة التكوين .

(٤) الآية ١٢ من سورة النجم .

(٥) صحيح مسلم : كتاب الإيمان .

وأخرج مسلم - أيضا - ' حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا وكيع عن يزيد
عن قتادة عن عبد الله عن أبي ذر قال :

سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل رأيت ربك ؟ قال : نور أنى
أراه " (١)

وهكذا يتبين لنا أن هناك نصوصاً أثبتت امكان رؤية الله ووقوعها للمؤمنين فى
الآخرة ، وإن هناك نصوصاً تفيد - بظاهرها - عدم امكان رؤية الله تعالى وإن الله لا
يمكن أن يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة على السواء .

ومن هنا : فقد نشأ الخلاف بين الفرق واتخذ هذا الخلاف صورة التعصب
الشديد لدى بعضهم (٢) ووصل عند البعض إلى درجة تكفير كل من يقول بالرأى
المخالف لمذهبه (٣)

(١) صحيح مسلم : كتاب الايمان ، باب فى قوله عليه السلام : نور أنى أراه .

(٢) من الكتب التى عنيت بذلك وتفصيله :

اللمع للأشعرى ص ٦١ - ٦٨ مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الابانة - له أيضا - ص ١٢ - ١٩ -
المطبعة المنيرية بمصر ١٩٥٥م ، الانصاف للبقالانى ص ١٧٦ - ١٩٢ - طبعة ثانية - مكتبة
الخانجي بمصر ، الارشاد لأمام الحرمين ص ١٦٦ - ١٨٦ مكتبة الخانجي بمصر ، أصول
الدين للبغدادى ص ٩٧ - ١٠٢ طبعة استانبول سنة ١٩٢٨م ، نهاية الاقدام للشهرستانى
ص ٣٥٦ - ٣٦٩ طبعة استانبول ، الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٣٠ - ٣٦ مكتبة الحسين
التجارية ، المحصل للرازى ص ١٣٦ - ١٢٩ مكتبة الكليات الأزهرية ، معالم أصول الدين - له
أيضا - ص ٥٩ - ٩٧ (بهامش المحصل) ، ابرار الأفكار للأمدى ص ٤٢٩ - ٤٩٢ ، شرح
المواقف للجرجاني ج ٨ ص ١١٥ - ١٤٣ طبعة أولى ١٩٠٧م مطبعة السعادة ، شرح المقاصد
للتفتازانى ج ٢ ص ٢٠١ طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول ، المغنى لعبد الجبار ج ٤ ص ٢٢
- ٢٤٠ ، شرح الأصول الخمسة - له أيضا - ص ٢٣٢ - ٢٧٧ ، المحيط بالتكليف - له أيضا
- ص ٢٠٨ - ٢١٣ .

(٣) ذهب بعض المعتزلة إلى تكفير كل من أجاز رؤية الله تعالى على جهة المقابلة واتصال شعاع
بصر الرأى بالمرئى ، وكذلك الشاك فى كفره والشاك فى الشاك إلى ما لا نهاية (انظر
الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، الانتصار للخياط ص ٦٧ - ٦٨ مطبعة دار الكتب المصرية
بالقاهرة) .

وقبل أن نعرض لرأى القرطبي في المسألة نود أن نجعل خلاف المتكلمين ومذاهبهم فيها وذلك تحقيقاً لمبدأ الموازنة الذى اخترناه من أجل إبراز مكانة القرطبي وموضعه بين الفرق ونبدأ بـ :

١ - المشبهة والكرامية :

ذهب المشبهة والكرامية إلى أن الله تعالى يرى فى الآخرة مثبتين له الجهة والمكان والمقابلة الحسية وغير ذلك من صفات الحوادث ، متتبعين فى ذلك ظواهر النصوص الخاصة برؤية الله تعالى ، وانطلاقاً من عقيدتهم فى أن الذى لا مكان له ولا جهة مما يتمتع وجوده فضلاً عن رؤيته (١).

٢ - المعتزلة :

أما المعتزلة : فقد ذهبوا إلى نفى رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة وقاموا بشدة عقيدة رؤية الله لأنها - فى زعمهم - تؤدى إلى تحديد الله تعالى وتشبيهه بخلقه ، ولو جاز أن يرى لكان - فى رأيهم محدداً وكان جسماً (٢).

فالمعتزلة - اذن - فى نفهم للرؤية قاسوا الغائب على الشاهد .

فلما كانت الرؤية فى الشاهد لا تتحقق إلا بشروط معينة منها أن يكون المرئى مقابلاً للرأى وفى جهة منه وأن لا يكون متناهياً فى البعد ولا فى القرب ولا فى الصغر (٣).

ولما كانت هذه الشروط لا تتحقق إلا فيما هو جسم أو حال فى جسم وذلك

(١) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ١١٦ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٠١ طبعة دار الطباعة العامرة .

(٢) فالمعتزلة -- وقد نفوا عن الله تعالى - الجسمية والجهة والمكان رأوا أن من اللازم لذلك نفى الرؤية عن الله تعالى والقول باستحالتها .

(٣) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ١٣٥ ، الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٨٥ ، المعنى لعبد الجبار ج ٤ ص ٣٦ - ٣٧ .

مستحيل على الله تعالى ، لذا فقد أجمع المعتزلة على أن الله - تعالى - لا تراه
العيون ولا تدركه الأبصار .^(١)

وقد عد القاضي عبد الجبار - وهو أحد رؤوس المعتزلة الكبار - باب نفى
الرؤية عن الله تعالى من أبواب نفى التشبيه .^(٢)

كما ذهب - مع من ذهب من المعتزلة - إلى أن الله تعالى لا يرى نفسه كما لا
يراه غيره وقال - مستدلاً على ذلك :

" لو كان الله - تعالى - مرئياً لنفسه وصح أن يرى نفسه لصح منا أن نراه
على وجه من الوجوه ، وفي حال من الأحوال .

فإذا استحال ذلك فينا فيجب أن يستحيل أن يراه نفسه " .^(٣)

وبعد أن اتفق المعتزلة على أن الله - تعالى - لا يرى بالأبصار اختلفوا في
رؤيته بالقلوب .

فقال " أبو الهذيل " وأكثر المعتزلة : أننا نرى الله تعالى بقلوبنا بمعنى أننا
نعلمه بها .^(٤)

هذا : وقد بذل المعتزلة جهداً كبيراً لإثبات مدعاهم في أن الله - تعالى -
لا يرى بالأبصار واستدلوا على ذلك بأدلة متعددة وبآيات من القرآن الكريم .

(١) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٥٥ ، أمل والنحل ج ١ ص ٤٩ .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف ص ٢٠٨ .

(٣) المعنى : ج ٤ ص ٩١ (لكن وجد من المعتزلة من ذهب - كما يقول الجويني " إلى أن الباري -
تعالى - يرى نفسه ، وإنما يمتنع عل الحديثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بحاسة واتصال
شعاع " الارشاد ص ١٧٦ .

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٣٦ .

لكن : ماذا كان موقفهم تجاه النصوص التي تصطدم - بظاهرها - مع مذهبهم وثبت رؤية الله تعالى في الآخرة ؟

لقد عمد المعتزلة إلى تلك النصوص فما كان نصاً قرآنياً فقد أولوه بما يناسب دعواهم ، وما كان حديثاً نبوياً فقد طعنوا في اسناده تارة ، وتارة أخرى يقولون انها أخبار آحاد ولا يعمل بها في باب الاعتقاد ، وتارة ثالثة يجدون للحديث تأويلاً مناسباً فيأخذون في تأويله وصرفه عن ظاهره بحيث ينزعون منه تصادمه لمذهبهم .
هذا عن الرؤية من منطق القرآن والسنة وموقف المشبهة والمعتزلة من هذه القضية .^(١)

أما عن موضوع البحث " القرطبي ورايه في المسألة " واستدلالة عليها فهذا ما سأعرض له الآن .

وأحب أن يكون حديثي عنه متضمناً لتلك العناصر :

- ١ - رأي القرطبي في رؤية الله تعالى وأدلته .
- ٢ - كيفية الرؤية من وجهة نظر القرطبي .
- ٣ - رد القرطبي ودفعه لشبه الخصم .
- ٤ - تعقيب يتضمن أهم الملاحظات .

(١) أملت الإشارة إلى رأي الأشاعرة في المسألة لأن مذهب الإمام القرطبي - وكما سنقف عليه - لا يختلف - في صورته العامة - عن رؤية الأشاعرة مما يفنى عن ذكره .

" أولاً : رأى القرطبي وأدلته "

ذهب القرطبي - كغيره من الأشاعرة - إلى أن رؤية الله تعالى ثابتة ومقطوع بها للمؤمنين في الآخرة لوعد الله تعالى لهم بذلك تشريعاً لهم وتكريماً .
ورأى أنه ما دام أن الرؤية قد وردت نصوص تثبتها .

ومادام أن العقل يجيز رؤية الله تعالى ولا يحيلها ، فليس يجوز منا تأويل تلك النصوص ، بل يجب حملها على ظاهرها والتصديق بها لأنها صحيحة وقاطعة في متنها وسندها .^(١)

ورأى القرطبي أن الرؤية جائزة عقلاً في الدنيا ^(٢) والآخرة بمعنى أنه لا يوجد دليل عقلي يمنع ذلك .

فهو يقول " رؤيته تعالى في الدنيا جائزة عقلاً ، إذ لو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام مستحيلًا ^(٣) ومحال أن يجهل نبي ما يجوز على الله وما لا يجوز " .^(٤)

وعن جوازها في الدنيا والآخرة وإنكارها على المخالفين نراه يقول :

" وقد اختلف في جواز رؤية الله تعالى ، فأكثر المبتدعة على إنكارها في الدنيا والآخرة ، وأهل السنة والسلف على جوازها فيهما ووقعها في الآخرة " .^(٥)
هذا هو رأى القرطبي ومذهبه في المسألة .

(١) انظر الأسنى ج٢ ص ١٩٩ ، الجامع ج٧ ص ٣٧ ، ٣٨ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ج٢ ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) انظر المصدر السابق ج٧ ص ٣٧ .

(٣) يشير إلى قوله تعالى - على لسان موسى - رب أرني أنظر إليك .

(٤) الجامع : ج٧ ص ٣٧ .

(٥) الجامع : ج١ ص ٢٧٤ .

لكن الذى أحب أن أوضحه هنا وأن ألفت النظر إليه :

هو أن القرطبي - وإن قال برؤية الله تعالى وحكم بجوازها - إلا أنه لم يقل بأن رؤيته سبحانه تتم على الصورة العادية المألوفة لنا بحيث يحدق البصر فى صوب المرئى ويكون المرئى مقابلاً للرأى وفى جهة منه ، بل أنه يشبث الرؤية بدون كيف ولا جهة ولا تحديد مخالفاً فى ذلك الكرامية وغيرهم ممن يشبثون الرؤية ويقولون بها لكن بناء على اعتقادهم كونه - سبحانه - جسماً وفى جهة (١).

وعباراته وإن لم تكن صريحة فى ذلك لكنها تدل عليه من أوسع طريق .

فهو يقول - فى معرض بيانه للآية الكريمة " لا تدركه الأبصار " - بين سبحانه أنه منزّه عن سمات الخلق ومنها الإدراك بمعنى الإحاطة والتحديد كما تدرك سائر المخلوقات والرؤية ثابتة " (٢).

فهو - يقرر كما ترى - أن الرؤية ثابتة ومقطوع بها لكن مع نفى الإحاطة والتحديد والكيف .

كما يقول " والذى يعتقد فى هذا الباب : أن الله جل اسمه - فى عظمته وكبريائه وعلى صفاته - لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبه به " (٣).

ويقول " اعلم أن الحق سبحانه مخالف للحوادث لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً من الحوادث بل هو منفرد عن جميع المخلوقات ليس كمثل شيء " (٤).

(١) وقد عبر الامام الرازى عن مذهب الكرامية هذا فقال على لسانهم : " أنه - تعالى - تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئاً هو فى حكم مقابلته وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة " (أساس التقديس ص ٥٧) .

(٢) الجامع : ج ٧ ص ٣٧ .

(٣) الجامع : ج ١٦ ص ٨ .

(٤) الأسنى ج ٢ ص ٢٠ .

فهو - كما ترى - ينزه الباري سبحانه عن الشبيه والمثيل ومن قال هذا لا يقول بتكليف الرؤية .

وفى " الاسنى " للقرطبي :

" إذا كان معلوماً أن اثبات الباري سبحانه إنما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذاك اثبات صفاته إنما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكليف " . (١)

ومن نفى الكيف والتحديد في الذات وسائر الصفات فلا يمكن أن يثبت في الرؤية .

ولا يمكن لمن يقول " ولا يجوز وصف الله عز وجل بالجوارح والأبعاد " (٢) أن يثبت الرؤية كيفاً وتحديداً ، إذ لو كانت كذلك لكان المرئى جسماً ذا جوارح وأبعاد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهكذا تدل عبارات القرطبي على مذهبه في حقيقة الرؤية وأنها لا تستلزم الجهة وأن الجهة ليست شرطاً في تحقق الرؤية وأن المرئى قد يرى وليس في جهة من الرائي ولا مقابل له على غرار ما يقول به الأشاعرة في المسألة . (٣)

ولا شبهة في أن الرؤية بهذا المعنى الذي حققه القرطبي والأشاعرة ليست ممتنعة في حق الله تعالى وليست بعيدة بالدرجة التي توهمها الخصم . (٤)

(١) المصدر السابق ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

(٣) انظر : شرح المواقف ٨ ص ١١٥ - ١٢٠ ، الإرشاد للجويني ص ١٨١ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٥ وما بعدها ، المل والنحل له أيضاً ج ١ ص ٩٢ .

(٤) فإن المعتزلة منعوا رؤية ما لا يكون في جهة ولا مقابلاً ، انظر : المغنى لعبد الجبار ج ٤ ص ١٤٠ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٩ - ٢٥٠ له أيضاً .

فإن الإنسان - كما ذكرنا الامام الغزالي - يرى نفسه في المرآة ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه ، كما أن نفسه ليست حالة في المرآة التي في الجهة المقابلة ، فهو إذن يبصر نفسه من غير جهة (١)

هذا عن مذهب القرطبي في الرؤية وقوله بجوازها ، أما عن استدلاله على جواز الرؤية وصحتها :

فإن القرطبي - وإن قال بجوازها عقلاً إلا أنه يرفض التعويل في هذه المسألة على " المسلك العقلي " (٢) ويرى أن الأولى في اثبات صحة الرؤية ووقوعها التمسك بالظواهر النقلية .

ومن ثم : فقد رأينا يعكف على هذه الظواهر ويعطيها عناية خاصة من الفكر والنظر والتحليل والتحميم من أجل بيان وجه دلالتها وكيفية الاحتجاج بها في هذا الباب ، كما يتتبع أدلة الخصم ويبين أنه لا متمسك لهم بها في اثبات الرؤية المقابلة والاتجاه المضاد .

وأود - قبل أن نتعرف على الأدلة النقلية التي عول عليها القرطبي - أن نعرض " للمسلك العقلي " الذي عدل عنه (٣) ونناقشه ونتعرف على أبعاده لنرى هل كان الرجل على حق في عدوله عنه ؟ وهل كان لهذا الرفض ما يبرره ؟

ويمكننا أن نبدأ هذا النقاش بسؤال عن " المسلك العقلي " ما هو ؟

-
- (١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٩ مع المقارنة بآب من رشيد في مناهج الأدلة ص ١٨٧ .
(٢) بمعنى أن يكون " المسلك العقلي " هو عمدة الأدلة ومرجعها لا أنه يخرج من دائرة الاحتجاج مطلقاً .
(٣) وعدول القرطبي عن المسلك العقلي يظهر في تجاهله له وعدم إشارته - ولو من بعيد إليه - في الوقت الذي ذكر فيه عدداً لا يحصى من أدلة النقل ، وهو - في هذا - يتفق مع جمهور الأشاعرة الذين يرون أن مدار الكلام في رؤية الله تعالى على الأدلة السمعية .

والجواب : ان المسلك العقلي - كما هو معروف - عمدته ومرجعه هو ما
اصطلح عليه الأشاعرة وسموه باسم " دليل الوجود
وخلاصة هذا الدليل :

اننا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق .

ونرى - أيضا - الجواهر ، لأننا نرى الطول والعرض في الجسم " ولهذا نميز
الطول من العرض ونميز الطويل من الأطول " ^(١) فنثبت بهذا أن صحة الرؤية أمر
مشترك بين الجوهر والعرض ، وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث .
لكن الحدوث لا يجوز أن يكون مصححاً للرؤية لأن الحدوث عبارة عن الوجود
مع اعتبار عدم سابق وعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة ، لأن التأثير صفة اثبات
فلا يتصف به عدم ولا ما هو مركب منه .

وإذا سقط عدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود مصححاً للرؤية .
وإذا كان المصحح للرؤية هو الوجود فكل ما يصح وجوده تجوز رؤيته ، والله -
تعالى - موجود فيجوز رؤيته وهو المطلوب .

هذا هو دليل الوجود الذي أخذ به " الباقلاني " ^(٢) وسبقه إليه الشيخ
الأشعري ^(٣) وصار بعد ذلك العمدة عند الأشاعرة من جهة العقل . ^(٤)

(١) الجرجاني : شرح المواقف ج ٨ ص ١٢٢

(٢) انظر : الانصاف ص ١٨١ ، التمهيد ص ٢٦٦ .

(٣) انظر الابانة ص ١٦ .

(٤) انظر : الإرشاد لأمام الحرمين ص ١٧٧ ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩١ . نهاية الاقدام
- له أيضا - ص ٣٥٧ ، أصول الدين للبغدادي ص ٩٨ ، التبصير في الدين للاسفرايني
ص ٩٤ .

لكن : ألسنت ترى أنه لو صح هذا الدليل وكان الشيء يُرى من حيث أنه موجود فقط للزم أن نرى الطعوم والروائح والأصوات لأنها موجودة وهذا - بالضرورة - باطل ؟ .

لقد رأينا الشيخ الأشعري وقد التزمه فقال بجواز رؤية هذه الأمور إلا أن الله تعالى لم يخلق في البصر رؤيتها بطريق العادة ولا يلزم من صحة الرؤية تحققها .

يقول " شارح المواقف " تعليقاً على الدليل المذكور :

" اعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والطعوم ، والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول :

لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له ، وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها .

فانه - تعالى - أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ، ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها " (١) .

هذا هو جواب الأشعري على النقض المذكور ، لكنه لا يخلو - في رأيي - من تكلف شديد ينال من حجية هذا الدليل ويهوى به إلى مستوى يقصر معه عن أن ينهض دليلاً يعول عليه في المسألة أو أن يكون العمدة في بابه .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فقد يرد اعتراض على الأشعري - في أخذه بهذا الدليل - بأن القول باشتراك الوجود - وهو جوهر الدليل وأساسه - ينافي مذهبه في أن وجود كل شيء هو عين ماهيته (٢) ، فإذا أضفنا إلى هذا وذاك

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ١٢٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ج ٢ ص ١٣١ ، شرح الدواني على العقائد العنصرية ج ٢ ص ١٧٢ .

جملة الاعتراضات التي توجه بها الخصم إلى هذا الدليل - وهي مشهورة في بابها^(١) - أدركنا - بجلاء - أن التعويل في اثبات صحة الرؤية على الدليل العقلي متعذر ولا يخلو من تناقضات يستغنى عنها - ولو نسبياً - من يسلك طريقاً آخر هو طريق النصوص الشرعية .

وأدركنا - بالتالي - مصداقية رأى القرطبي واتجاهه ، وهو اتجاه لم ينفرد به الإمام القرطبي وحده بل سبقه إليه كثيرون من علماء الكلام نذكر منهم على سبيل المثال " الشريف الجرجاني " الذي أنكر على " عضد الدين الايجي " - أستاذه لفترة طويلة - مبالغته في ترويج هذا المسلك لاثبات صحة الرؤية ورجح الأخذ بظواهر الشرع من سنية وقرآنية . وذلك حيث يقول " ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى وفي هذا الترويج تكلفات يطالعك عليها أدنى تأمل " .^(٢)

وينتهي من ذلك إلى نتيجة يقول فيها " فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل - في هذه المسألة - على الدليل العقلي متعذر ، فالتذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي^(٣) من التمسك بالظواهر النقلية " .^(٤)

لكن : إذا كان التعويل - في المسألة - على الدليل العقلي^(٥) متعزراً كما

(١) انظر . شرح المواقف ج٨ ص ١٢٤ - ١٢٩ ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، شرح العقائد النسفية للفتازاني ص ٣٥ - ٣٦ .

(٢) شرح المواقف ج٨ ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣) شيخ الماتريدية توفي سنة ٣٣٢هـ .

(٤) شرح المواقف ج٨ ص ١٢٩ .

(٥) لم يكن (دليل الوجود) الذي أسلفت الحديث عنه هو الدليل الوحيد في المسلك العقلي .

فقد كان هناك - من ناحية العقل - أدلة أخرى استدل بها الأشاعرة .

ومن هذه الأدلة : ما ذكره الامام الأشعري في كتاب " الابانة " وأخذ به - من بعده - جمهور الأشاعرة .

صرح الجرجاني وشهد به الواقع - وكان التعويل فيها على ظواهر النصوص أولى وأظهر وهو ما اختاره القرطبي^(١) فما هي تلك النصوص التي عول عليها الرجل واستدل بها ؟ هذا هو ما سنناقشه الآن :

القرطبي وأدلة السمع :

لم يختلف الامام القرطبي عن غيره من جمهور الأشاعرة في الأدلة النقلية .

فعنده أن العمدة من المنقولات في جواز الرؤية قوله - تعالى - حكاية عن موسى عليه السلام - " ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين " هذه الآية تمثل في نظر القرطبي عمدة الأدلة السمعية وهي الأصل في بابها^(٢).

أما الاحتجاج بها فبيانها : أن موسى - عليه السلام - سأل ربه الرؤية فقال " رب أرني أنظر إليك " ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها ، لأن السؤال حينئذ يكون بمنزلة السؤال : يارب ألك صاحبة وولد ؟ وهذا ما لا يقول به عاقل .

= يقول الأشعري " مما يدل على رؤية الله سبحانه بالابصار أن الله عز وجل يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رايئاً فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه ، وإذا كان لنفسه رايئاً فجاز أن يرى نفسه " الإبانة ص ١٦ .

لكن هذا الدليل - شأنه شأن دليل الوجود - لا يخلو من خلل ولا ينتج المدعى . إذ المدعى هو الرؤية بحاسة البصر ، ورؤية الله إيانا ليست بحاسة البصر . (انظر شرح العقائد النسفية ص ٣٦) .

(١) وإذا كنت قد ذكرت سلفاً أن اختيار الإمام القرطبي لدليل السمع وإيثاره إياه على دليل العقل يتضح من تجاهله للأخير وعدم ذكره له ، فإنني أضيف الآن قوله - فيما اقتبسناه عن أبي المعالي " اعلم أن أهل الحق ثابتوا المعتزلة وخالفوهم وأتبعوا السمع وأثبتوا الرؤية " (الأسنى ص ١٩٩) فثبتها - في رأيه - إنما هو بالسمع بالدرجة الأولى وفي المقام الأول .

(٢) انظر : الجامع - ج ٢ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

يقول القرطبي في ذلك " لو كان سؤال موسى مستحيلاً ما أقدم عليه مع معرفته بالله كما لم يجز أن يقول : يارب ألك صاحبة وولد " . (١)

لكن القرطبي - وقد اتخذ من الآية دليلاً على الرؤية - قد ووجه بعدة اعتراضات تتبعها كلها وأجاب عنها وذلك على النحو التالي :

- الاعتراض الأول : ان موسى سأل ربه الرؤية فقال " رب أرني أنظر إليك " فاجابه الله بقوله " لن تراني " فدل على أنه لا يرى . (٢)

- الاعتراض الثاني : أنه لم يسأل اراءة ذاته بل سأل أن يريه آية من آيات عظمته وقدرته (٣) ، وقد أضاف " صاحب المواقف " هذا الاعتراض إلى الكعبي (٤) ومعتزلة بغداد . (٥)

- الاعتراض الثالث : أن الله - تعالى - علق الرؤية على استقرار الجبل فقال " ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني " لكن الجبل لم يستقر لأن الله جعله دكا ، قال تعالى " فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا " فدل ذلك على أنه لا يرى . (٦)

- الاعتراض الرابع : أن موسى - عليه السلام - كما بينت الآية قد لجأ إلى الله تائباً " قال سبحانه تبت إليك " والتوبة لا تكون إلا عن ذنب ولا ذنب إلا سؤال الرؤية فتكون الرؤية محالة . (٧)

(١) الجامع . ج ٧ ص ١٧٨ ، وهذا الاحتجاج بعينه هو احتجاج الأشاعرة بالآية الكريمة (انظر : أصول الدين للبغدادى ص ٩٩ ، الانصاف للباقلانى ص ١٧٧ ، الابانة للأشعرى ص ١٢ ، شرح المواقف للرجزاني ج ٨ ص ١١٦)

(٢) ، (٣) الجامع : ج ٧ ص ١٧٧ .

(٤) أبو القاسم البلخي الكعبي ، من شيوخ معتزلة بغداد توفى سنة ١٢١٩ هـ .

(٥) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ١١٨ .

(٦) الجامع . ج ٧ ص ١٧٨ .

(٧) الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

- الاعتراض الخامس : أن موسى - عليه السلام - كان يعلم أن الرؤية مستحيلة وأنه لم يسألها لنفسه وإنما سألها لأجل قومه عندما قالوا " أرنا الله جهرة " ليجاب بالمنع فيعلموا أنها مستحيلة .^(١)

تلك جملة من الاعتراضات التي قال بها الخصم ، وقد تتبعها القرطبي وأجاب عنها واحداً واحداً وذلك كما يتضح من العرض التالي :

- أما الاعتراض الأول : والقائل بأن موسى عندما سأل الرؤية أجيب بـ " لن تراني " فقد دفعه القرطبي بأن الرؤية المنفية إنما هي في الدنيا ولا يلزم منه نفيها في الآخرة .

يقول القرطبي " قوله تعالى " لن تراني " أي في الدنيا " ^(٢) ولا يتعداه إلى الآخرة .

ولا يقال : لكن " لن " لتأييد النفي وهذا يعني أنه لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة لا لموسى ولا لغيره ، لأننا نقول :

أن " لن " للتوكيد وليست للتأييد ، بدليل قوله تعالى - على لسان الخضر - " انك لن تستطيع مع صبراً " ^(٣) وقد كان صبر موسى ممكناً .

ولو سلمنا أن " لن " للتأييد فهو لتأييد النفي في الدنيا ولا يتعداه إلى الآخرة بدليل قوله تعالى - في حق الكفار - " وإن يتمنوه أبداً " أي الموت مع أنهم يتمنوا الموت في الآخرة وذلك كما قال سبحانه " ونادوا يا مالك ليقتل علينا ربك " .^(٤)

(١) ، (٢) نفس المصدر السابق .

(٣) من الآية ٧٢ من سورة الكهف .

(٤) من الآية ٧٧ من سورة الزخرف .

- وأما الاعتراض الثاني : والقائل بأن موسى عليه السلام لم يسأل اراءة ذاته سبحانه بل سأل أن يريه آية وعلامة من آيات قدرته ، فقد أجاب عنه القرطبي بجوابين :

الأول : أنه قال " أرني أنظر إليك " ولم يقل : أرني علامة من علاماتك ، وأجابه الله بقوله " لن تراني " ولم يقل : لن تر آية من آياتي ، ولو سلمنا أن سؤال موسى كان هكذا فلا يناسب حينئذ الجواب السؤال .

الثاني : أنه لو سأل آية لأعطاه الله إياها كما أعطاه الآيات التسع ^(١) والتي وجد فيها موسى ما يغنيه عن طلب المزيد من الآيات .
يقول القرطبي في ذلك :

" ولا يجوز الحمل على أنه أراد : أرني آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك لأنه قال " إليك " وقال " لن تراني " .

ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل كما أعطاه سائر الآيات ، وقد كان لموسى عليه السلام فيها مقنع عن طلب آية أخرى . فيبطل هذا التأويل " . ^(٢)

- وأما الاعتراض الثالث : والقائل : أن الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل لكنه لم يستقر فدل ذلك على أنه لا يرى .

فقد أجاب عنه القرطبي بجواب نلمس فيه قدراً كبيراً من العبقرية والإبداع .
فهو يقول " في قوله تعالى " ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف

(١) والتي أشار إليها القرآن بقوله " ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات " (الاسراء ١٠١) وهي : العصا واليد واللسان والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات .
(٢) الجامع : ج ٧ ص ١٧٧ .

ترانى " ضرب له مثلاً مما هو أقوى من بنيته وأثبت ، أى فإن ثبت الجبل وسكن فسوف ترانى ، وإن لم يسكن فأنك لا تطيق رؤيتى كما أن الجبل لا يطيق رؤيتى " (١) ولا يلزم منه أنه - فى ذاته - ممتنع الرؤية .

هذا هو جواب القرطبي ، وكما قلت فإن فيه نوعاً من التجديد والاضافة ، لأن المشهور والمعول عليه عند المتكلمين عندما يريدون الاجابة على هذا الاعتراض أن يقولوا : إن الله علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل " فى ذاته " أمر ممكن وما علق على الممكن فهو ممكن (٢) ، وهذا ما عناه " الأشعرى " عندما قال :

" لو أراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل - وذلك أمر مقدور لله تعالى دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله عز وجل " . (٣)

هذا هو جواب " الأشعرى " وهو الذى عليه الجمهور من أهل السنة ، وبالمقارنة تتضح مكانة القرطبي ورؤيته المتميزة وإن كان العود بكلامه إلى كلام الأشعرى أمراً ممكنأ .

- أما الاعتراض الرابع : والقائل أن موسى - عليه السلام - قد أعلن " التوبة " وهى لا تكون إلا من ذنب وذلك الذنب هو سؤال الرؤية فتكون الرؤية مستحيلة .

فقد أجاب عنه الإمام القرطبي بأن توبة موسى عليه السلام - لم تكن عن

(١) المصدر السابق والصحيفة .

(٢) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ١١٧ ، الانصاف للباقلانى ص ١٧٩ ، الابانة للأشعرى ص ١٤ ،

شرح العقائد النسفية ص ٣٥ .

(٣) الابانة : ص ١٤ .

ذنب وإنما كانت على سبيل الإنابة والخضوع وذلك لوجود " العصمة " المانعة للأنبياء
عن الذنوب .

يقول القرطبي " وأجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية فإن
الأنبياء معصومون " (١).

ولو سلمنا بأن التوبة كانت عن ذنب ارتكب فإننا نجزم بأن هذا الذنب لم يكن
ناشئاً عن مطلق سؤال الرؤية بل لخصوصية معينة تتعلق إما بسؤالها في الدنيا أو
لأن " موسى سأل من غير استئذان فلذلك تاب " (٢).

- أما الاعتراض الخامس : والمقابل أن موسى عليه السلام كان يعلم أن
الإيوة مستحيلة ولذلك فهو لم يسألها لنفسه وإنما سألها لأجل قومه على نحو ما يقول
به المعتزلة (٣).

فقد أجاب عنه الامام القرطبي بأنه لا يناسب قوله تعالى " إني تبت إليك " -
فان التوبة - على مذهب الخصم - لا تكون إلا عن ذنب وموسى - على هذا التأويل
- لم يرتكب ذنباً ولم يفعل معصية فلا يقتضى أمره توبة .

أما وقد أعلن التوبة فقد دل هذا على فساد ذلك التأويل بناء على أصلكم -
معشر المعتزلة - في التوبة والرجوع .

يقول القرطبي في ذلك " قال أهل السنة والجماعة الرؤية جائزة . وقال
المبتدعة - ويعني بهم المعتزلة - إنما سألها لأجل القوم لبين لهم أنها غير جائزة وهذا
لا يقتضى توبة " (٤).

(١) ، (٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ١٧٧ .

(٣) انظر : الانصاف للباقلاني ص ١٧٨ ، الارشاد للجويني ص ١٨٤ ، أصول الدين للبغدادي

ص ٩٩ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٣٦٨ .

(٤) الجامع ج ٧ ص ١٧٨ .

وبعد : فهذا نموذج من ردود القرطبي على اعتراضات الخصم وشبهاته أقدمه دليلاً على ما أدعيه من أن للرجل اجتهاداته في اطار المذهب الأشعرى ، وله - أيضاً - محاولات في تدعيم المذهب وتعميقه والدفاع المستمر عن مبادئ أهل السنة وعقيدتها .

هذا : وكما استدل القرطبي على جواز الرؤية وامكانها فقد استدل أيضاً على ثبوتها ووقوعها .

وقد استدل على وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة بعدد من الأدلة أنكر منها :

المسلك الأول : قوله تعالى " وجه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " (١)

وقد رأى القرطبي : أن الآية نصت على رؤية الله عز وجل بالابصار في الآخرة .

وذلك أن النظر إذا قرن بذكر الوجه وقرن " بإلى " كان حقيقة في الرؤية البصرية .

والنظر في تلك الآية موصول بإلى مقرون بالوجه فيكون حقيقة فيها .

يقول القرطبي " قوله تعالى : إلى ربها ناظرة - أى تنظر إلى ربها ، على هذا جمهور العلماء " (٢) .

لكن الاحتجاج بتلك الآية هكذا - شأنه شأن أية الامكان - حوله شبهات وعليه اعتراضات لا بد من حلها والاجابة عنها .

(١) الآية ٢٢ ، ٢٣ من سورة القيامة .

(٢) الجامع : ج ١٩ ص ٧٠ .

وكما قند القرطبي اعتراضات الخصم في الآية السابقة وأثبت تهاافتها ، فقد رد على المعتزلة اعتراضاتهم على مدلول تلك الآية ورفض قولهم :

لا نسلم أن لفظ " إلى " صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ، والمعنى : نعمة ربها فتتظره .^(١)

يرفض القرطبي هذا التأويل من المعتزلة ويشير إليه بصيغة الضعف قائلاً :

" وقيل : أن النظر هنا انتظار ما لهم عند الله من الثواب وهذا القول ضعيف جداً خارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار " .^(٢)

ويستدل على ضعفه وفساده بثلاثة وجوه :

الأول : أن نظر الانتظار لا يكون مقروناً بإلى وإنما يستعمل بغير صلة ^(٣) ويتعدى بنفسه .

" أما إذا كان النظر مقروناً بذكر " إلى " وذكر الوجه فلا يكون إلا بمعنى الرؤية والعيان " وذلك كما يصرح القرطبي في كتابه الجامع .^(٤)

(١) انظر : المواقف للإيجي ص ٢٠٥ النسخة المجردة - عالم الكتب بيروت .
(٢) الجامع : ج ١٩ ص ٧٠ ، والمراد بظاهر الأخبار : الأحاديث الكثيرة في هذا الباب والتي مضى ذكر بعضها .

(٣) وبذلك تشبه آيات القرآن ونصوصه ، كما يشهد به اللسان العربي .
ففي القرآن الكريم : انظرونا نقبض من نوركم (الحديد ١٢) أي انتظرونا ، " فناظرة بم يرجع المرسلون " (النمل ٢٥) أي منتظره ، " ما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة " (يس ٤٩) أي ما ينتظرون وهكذا لما أراد " الانتظار " لم يصله بإلى .
أما اللسان العربي : " فإن العرب إذا أرادت بالنظر الانتظار قالوا : نظرت " (الجامع ج ١٩ ص ٧١) وقد أشهد شاعرهم :

فإنكما إن تنظراني ساعة من الدهر تنفعني لدى أم جندب
فلما أراد الانتظار قال تنظراني ولم يقل : تنظران إلى .
وإذا أراد وانظر العين قالوا : نظرت إليه .
وبه جاء قول الشاعر :

نظرت إليها والنجوم كأنها مصابيح رهبان تُشبِّهُ لِقَالِ
فلما أراد نظر العين عداه بإلى (انظر : المصدر السابق والصحيفة) .
(٤) انظر : الجامع لأحكام القرآن ج ١٩ ص ٧١ .

الثانى : " أن واحد الآلاء يكتب بالآلف لا بالياء " (١).

الثالث : أن نظر الانتظار لا يكون فى الجنة ولا يناسب مقام أهلها ، لأنهم - كما وصف القرآن - يكونون فى أحسن حال .

يقول القرطبى فى ذلك " والمنتظر للشيء منفض العيش فلا يوصف أهل الجنة بذلك " (٢).

هذا هو جواب الاعتراض على الدليل الأول ، ومنه ننتقل إلى :

المسلك الثانى : المسلك الثانى فى إثبات الوقوع - كما يراه القرطبى والأشاعرة - هو قول الله تعالى " كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " (٣).

ووجه الاحتجاج بالآية : أن الله - تعالى - لما ذكر ذلك فى شأن الكفار تحقيراً لهم وتعذيباً لزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه فلا يحجبون .

ويؤكد الامام القرطبى أنه لا وجه للآية إلا هذا وإلا لتساوى الفريقان فى الحجاب الذى هو عدم الرؤية (٤) ولما فضل المؤمنون الكافرين فى ذلك فتضيع فائدة النص القرآنى ويصبح تخصيص الكفار بالحجاب لا معنى له .

يقول القرطبى فى ذلك :

" فى هذه الآية دليل على أن الله عز وجل يرى فى القيامة ، ولولا ذلك ما كان

فى هذه الآية فائدة ، ولا خست منزلة الكفار بأنهم يحجبون " (٥).

(١) ، (٢) المصدر السابق والصحيفة .

(٣) الآية ١٥ من سورة المطففين .

(٤) انظر : الابانة ص ١٤ - المطبعة المنيرية بمصر - مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥٥ م ، الانصاف

للباقلانى ص ١٨٠ مكتبة الخانجي بمصر ١٩٦٣ م .

(٥) الجامع : ج ٩ ص ١٧١ .

وبناء عليه : فقد أنكر القرطبي اتجاه المعتزلة فى الآية والمقاتل : أن الكفار يحجبون عن رحمة الله وثوابه وبالتالي فليس فيها دليل على الرؤية .^(١)

ينكر القرطبي هذا الاتجاه ويرى فيه مخالفة صريحة لما عليه الجمهور فى حمل الآية وكفى به دليلاً على فساده .^(٢)

هذا : وقد لجأ القرطبي إلى آيات أخرى وجد أنها تشهد له فيما ذهب إليه من أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .

ومن هذه الآيات : قوله تعالى " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " ^(٣) وقال إن تفسير " الزيادة " بالنظر إليه سبحانه " هو الصحيح فى الباب " .^(٤)
وكذلك قوله تعالى " ولدينا مزيد " .^(٥)

ففى " الجامع لأحكام القرآن " " المزيد : النظر إلى وجه الله تعالى بلا كيف ، وقد ورد ذلك فى أخبار مرفوعة إلى النبى صلى الله عليه وسلم " .

بل لقد خصص الإمام القرطبي فى كتابه " التذكرة " باباً سماه " باب فى بيان قوله تعالى " ولدينا مزيد " قال تحته " الزيادة : النظر إلى الله عز وجل ، وليس شئ أحب إلى أهل الجنة من يوم المزيد لأنهم يرون فيه الجبار جل جلاله وتقدس اسماءه " .^(٦)

(١) انظر فى ذلك : شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٧ للقاضى عبد الجبار - مكتبة وهبة بالقاهرة ، المعنى ج ٤ ص ٢٢١ ، الكشف للزمخشري ج ٤ ص ٥٧٦ .

(٢) انظر : الجامع ج ١٩ ص ١٧١ .

(٣) من الآية ٢٦ من سورة يونس .

(٤) الجامع : ج ٨ ص ٢١٠ ، ج ١٧ ص ١٥ - ١٦ ، التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الأخرى للقرطبي ص ٤٨٥ - ٤٨٦ .

(٥) الآية ٣٥ من سورة ق .

(٦) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ٤٨٩ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - دار احياء الكتب العربية .

كذلك من الآيات التي استدلت بها القرطبي :

قوله تعالى " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً " (١) فقد فسر اللقاء بالرؤية وقال : " قوله " فمن كان يرجو لقاء ربه " أى يرجو رؤيته وثوابه " (٢)

المسلك الثالث : ولم ير القرطبي أدلة الوقوع فى آيات القرآن فحسب ، بل لقد رآها وعثر عليها فى نصوص السنة وصحيح الأحاديث كذلك .

ومن الأحاديث التي استدلت بها فى هذا الباب :

قوله - صلى الله عليه وسلم - فى الحديث الصحيح " إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى لهم : أتريدون شيئاً أزيدكم ؟ فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ، ألم تدخلنا الجنة وتجنبنا من النار ، قال : فيكشف لهم الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل " (٣)

ولهذا الحديث طرق أخرى منها :

" عن صهيب قال : قيل لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذه الآية " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " قال " إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ينادى مناد : يا أهل الجنة أن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، فقالوا . ألم تبيض وجوهنا وتثقل موازيننا وتجربنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إلى وجهه الله ولا أقر لأعينهم " (٤)

(١) من الآية ١١٠ من سورة الكهف .

(٢) الجامع : ج ١١ ص ٤٧ .

(٣) حديث صحيح رواه مسلم عن صهيب .

(٤) رواه النسائي .

وقد علق القرطبي على هذا الحديث قائلاً :

قوله " فيكشف الحجاب " معناه : أنه يرفع الموانع من الإدراك عن أبصارهم حتى يروه على ما هو عليه من نعوت العظمة والجلال والبهاء والكمال والرفعة والجمال لا إله إلا هو سبحانه عما يقول الزائفون والمبطلون ، فذكر الحجاب إنما هو في حق المخلوق لا الخالق فهم المحجوبون ^(١) والبارئ - جل اسمه وتقدس أسمائه - منزّه عما يحجبه إذ الحجب إنما يحيط بمقدر محسوس وذلك من نعوتنا ، ولكن حجبنا عن أبصار خلقه وبصائرهم وإدراكاتهم بما شاء وكيف شاء " . ^(٢)

تلك هي أشهر أدلة الوقوع عند القرطبي والأشاعرة سبقتها أدلة الإمكان والجواز .

ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نتعرف على رأيه في كيفية الرؤية وحقيقتها .

(١) وتلك لفظة عظيمة من القرطبي جدية بالاهتمام ولها في سياقها وزنها وثقلها .
(٢) التذكرة : ص ٤٨٦ .

ثانياً : كيفية الرؤية عند القرطبي

لا نحتاج - لكى نقف على رأى الإمام القرطبي فى كيفية الرؤية إلا أن نستحضر بعض كلماته فى ذلك .

فقد مر بنا قوله - فى معرض بيانه للآية الكريمة " ولدينا مزيد " .

" المزيد : النظر إلى وجه الله تعالى بلا كيف " .

كما مر بنا - منذ قليل - قوله فى معرض بيانه للآية الكريمة " لا تدركه الأبصار " .

" يبين سبحانه أنه منزّه عن سمات الحلوث ومنها : الإدراك بمعنى الاحاطة والتحديد كما تدرك سائر المخلوقات والرؤية ثابتة .

وأضيف إلى ذلك قوله - فى سياق حديثه عن الرؤية وحقيقتها :

" والله - تعالى - لا يوصف بالمكان من جهة الطول والتمكن وإنما يوصف من جهة العلو والرفعة " (١).

يكفى أن نستحضر هذه النصوص لنقف - من خلالها - على مذهب القرطبي فى حقيقة الرؤية والذى نوجزه فى :

١ - أن الرؤية ثابتة لكن مع نفى الاحاطة والتحديد والكيف .

٢ - أن القرطبي - وإن قال بالرؤية - إلا أنه يختلف عن الكرامية والمشبهة الذين يثبتون مع الرؤية الجسمية والجهة .

(١) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ٤٨٨ .

٢ - أن القرطبي - كغيره من الأشاعرة - أراد أن يجمع بين الاعتقاد برؤية الله تعالى - وبين تنزيهه سبحانه عن الجسمية والجهة وغير ذلك من شروط رؤية الأجسام .

٤ - أن القرطبي - شأنه شأن بعض الأشاعرة - يحاول أن يبتعد بالرؤية عن معناها الحسي إلى ما يقرب من معنى " العلم " .^(١)

وذلك كما يتضح من قوله - وهو يتحدث عن رؤية المؤمنين لربهم " يروه على ما هو عليه من نعوت العظمة والجلال والكمال والرفعة " ^(٢) فهي رؤية تعظيم وإجلال لا رؤية جهة ومكان .

والخلاصة : أن القرطبي - والأشاعرة عموماً - يرون أن رؤية الله تعالى ليست كرويتنا للأجسام والألوان ، وأن الرؤية لا تستلزم تأثيراً في المرئ ولا تاتراً به فتكون الرؤية - إذن - بمنزلة العلم في انتفاء التأثير والتأثر ، فكما لا مانع من تعلق العلم بالله فكذلك الرؤية يجوز تعلقها به سبحانه .

هذا : وبانتهاء هذا البحث الذي وقفنا فيه على رأي القرطبي في الرؤية وقوله بجوازها واستدلاله عليها ، ودفعه لاعتراضات الخصم وشبهاته وبعد أن وقفنا أيضاً على رأي القرطبي في كيفية الرؤية وحقيقتها .

نكون بذلك قد انتهينا من الحديث عن الجانب الالهي - بأهم جوانبه وأكبر قضاياها - فاليكن ذلك خاتمة المطاف في هذا الباب لننتقل إلى البحث الثاني في " النبوات " ورأي الإمام القرطبي .

(١) وهو اتجاه ليس غريباً في المحيط الكلامي الإسلامي بل قال به عدد من متأخري الأشاعرة منهم إمام الحرمين والغزالي .

فقد قالوا في الرؤية أنها نوع كشف وعلم ، إلا أنها أتم وأوضح من العلم (انظر : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٠٨ ، الارشاد ص ١٦٧ ، العقيدة النظامية ص ٢٨ ، التذكرة : ص ٤٨٦) .

"المبحث الثاني"

في النبذات

ودور الإمام القرطبي في معالجتها

البحث الثاني

فى النبىوات

" ودور الإمام القرطبى فى معالجتها "

تمهيد :

تعتبر النبوة - متمثلة فى شخص النبى - أساس كل دين سماوى وقاعدته .
لهذا فإن من ينكر النبوة أو يشكك فى حصولها يطعن الدين فى أساسه
وعماده الركين ، ويعد فى نظر الشارع منكراً للدين فى جملة وتفصيله .
وقد تصدى مفكرو الإسلام لكل الاتجاهات الطاعنة فى النبوة والمشككة فيها
فبينوا أن النبوة فى ذاتها أمر ممكن وقد حدثت ووقعت بالفعل بدليل ظهور الأنبياء
الكثيرين وأخبارهم عن الله تعالى وظهور أدلة الصدق عليهم .
والمتتبع لتاريخ الفكر الإنسانى بصفة عامة والفكر الكلامى الإسلامى بصفة
خاصة يجد أن قضية النبوة والرسالة كانت من أهم القضايا التى احتلت - فى تاريخ
هذا الفكر - مكاناً بارزاً وأخذت من جهود الباحثين - متكلمين وفلاسفة - النصيب
الأكبر والأعظم .
وقد كان الاهتمام بها - إلى هذا الحد - راجعاً كما قلت إلى أنها من أركان
الدين ومن العقائد التى أوجب الله - تعالى - الإيمان بها .
قال تعالى " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله " (١) .

(١) الآية ٢٨٥ من سورة البقرة .

وقال " يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله
والكتاب الذى أنزل من قبل ، ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد
ضل ضلالاً بعيداً " . (١)

وحين سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الايمان قال : أن تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره " . (٢)

والاقتناع بالنبوة - كما يقال بحق - قد يكون أشق على الباحث من الاقتناع
بقضية الألوهية .

وذلك لأن التصديق بالاله أمر مركوز فى الفطر مترسب فى الأعماق .
فان العقل البشرى متى سلم من آفاته وتجرد من الأوهام يستطيع أن يدرك
وجود ووجوب وجود هذا الإله بما يرى من آثار خلقه وعظيم قدرته .

ولقد قالها البدوى قديماً ولم يكن له هاد إلا فطرته السليمة التى لم تفسد :
البصرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير .

والقرآن يؤكد : أن العرب - وهم فى جاهليتهم - لم يجحدوا وجود الإله ولكنهم
ضلوا الطريق إليه وعجزوا عن تصوره .

" ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله " (٣) " ولئن سألتهم من خلق السموات
والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله " (٤)

(١) الآية ١٣٦ من سورة النساء .

(٢) أخرجه مسلم فى كتاب الايمان من حديث ابن عمر رضى الله عنهما .

(٣) من الآية ٨٧ من سورة الزخرف .

(٤) من الآية ٦١ من سورة العنكبوت

فإذا سئلوا : لماذا يعبدون غيره ؟ أجابوا - كما سجل القرآن - " ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " (١) انهم يؤمنون بالإله ولكنهم - فقط - يضلون الطريق إليه .

أما قضية النبوة والرسالة فليست من الموضوع بهذا الحد الذى امتازت به قضية الألوهية بدليل أن كثيراً من البشر أنكروا وجودها ورأوا أنه لا حاجة للبشر إليها " .

هذا : وسأعرض فى هذا الباب " لمنهج القرطبي ورأيه فى قضية النبوة " ممثلة فى مباحثها الرئيسية التالية :

- ١ - تعريفها .
- ٢ - حكمها .
- ٣ - اثباتها .
- ٤ - المعجزة - تعريفها - شروطها - وجه دلالتها .
- ٥ - معجزة القرآن ووجوه إعجازه .

(١) من الآية ٢ من سورة الزمر .

أولاً : القرطبي ومفهوم النبوة والرسالة

عنى القرطبي والمتكلمون بشرح لفظ " النبى " ولفظ " الرسول " سواء من ناحية اللغة أو من جهة الاصطلاح .

أ - فى اللغة :

أما لفظ " النبى " فقد يكون مهموزاً أو غير مهموز .

أما غير المهموز : فهو من النبوة وهى ما ارتفع من الأرض وكذلك النبأوه ، يقال : نبأ الشيء - إذا ارتفع ، فالنبى - على هذا - مأخوذ من النبوة والنبأوه وهى الارتفاع وذلك لعلو شأنه واشتهار مكانه (١)

وقد يكون من " النبى " بمعنى الطريق ، وذلك لأن النبى هو الطريق والوسيلة إلى الله تعالى من ناحية ، وهو الطريق والوسيلة لوصول الحق إلى الناس من ناحية أخرى .

ولذلك فإنه يقال للرسول عن الله تعالى أنبياء لكونهم طرق الهداية إليه تعالى .

أما فى لغة الهمزة :

فالنبيىء (٢) من النبأ والنبوة من النبوة قلبت الهمزة ولأولاً وادغمت فى الواو ، والمعنى على ذلك أن النبى مننبىء عن الله أى مخبر .

(١) انظر : الجامع - للقرطبي ج ١ ص ٢٩٢ ، شرح المواقيف ج ٨ ص ٢١٧ - ٢١٨ ، أصول الدين للبغدادى ص ١٥٣ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧٣ ، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٦٧ ، شرح مطالع الأنظار ص ١٩٨ .

(٢) ورد عن " أبى هاشم " المعتزلى المنع من اطلاق " نبيىء " فى حق الأنبياء ، احتجاجاً بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " أنا نبى الله وأست بنبيىء الله " .
والحق أن كلام " أبى هاشم " ليس سديداً لوجهين :

الأول : أن قراءة الهمزة واردة فى القرآن وجائزة جواز القراءة بغير همز .
الثانى : أن الرواية المذكورة - أن فرض صحتها - فهى من أخبار الأحاد ولا يصح الاعتماد عليها فى المنع (انظر : ابن تيمية - الفتاوى ص ٢٣٨ وانظر : المغنى لعبد الجبار ص ١٤) .

يقول القرطبي - بعد أن بين أن لفظ النبي قد يكون مهموزاً وغير مهموز -
"فأما من همز فهو عنده من أنبأ إذا أخبر واسم قاعله منبئ" (١).

وأما غير المهموز "فهو مشتق من نبا يتبوا إذا ظهر ، فالنبي من النبوة وهو
الارتفاع فمنزلة النبي رفيعة ، والنبي بترك الهمز الطريق ، ولهذا سمي الرسول نبياً
لاهداء الخلق به كالطريق " (٢).

هذا : ولا يخفى ما بين المعنيين - المهموز وغير المهموز - من صلة وثيقة
وتداخل قوى .

وذلك كما يقول ابن تيمية " إن من أنباء الله تعالى وجعله منبأ عنه لا يكون إلا
رفيع القدر علياً " (٣).

(ب) في العرف والاصطلاح :

أما من ناحية العرف والاصطلاح وهل يوجد فرق بين النبي والرسول أم لا ؟

فإن القرطبي يذكر أقوال المتكلمين في ذلك ثم يرجع بينها ، فقد قال :

" إن قوماً يرون أن الأنبياء صلوات الله عليهم فيهم مرسلون وفيهم غير
مرسلين " (٤) ويعني هذا : أنه ليس كل نبي رسول .

" ويذهب غيرهم إلى أنه لا يجوز أن يقال نبي حتى يكون مرسلأ " (٥) وهذا
معناه أن كل نبي رسول وبالتالي : فكل رسول نبي .

وإذا كان الناس قد اختلفوا هكذا : فأين القرطبي وبم يقول ؟

(١) ، (٢) الجامع : ج ١ ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٣) ابن تيمية : النبوات ص ٢٣٧ .

(٤) ، (٥) الجامع : ج ١٢ ص ٥٤ .

والجواب : أن القرطبي - كواحد من أتباع المذهب الأشعري وكفصن من أغصان الأشعرية السامقة - يقرر القول الأول ويقول به .

فالنبي عنده - كما هو عند الأشاعرة - أعم من الرسول وهو - أي الرسول - أخص من النبي .

يقول الإمام القرطبي " والرسول والنبي اسمان لمعنيين ، فإن الرسول أخص من النبي وعلى هذا : فكل رسول نبي وليس كل نبي رسول " (١).

ويرى القرطبي : أن هذا هو الصحيح في المسألة وهو الذي عليه الجمهور من المتكلمين .

ففي الجامع : " والصحيح الذي عليه الحجم الغفير أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسول " (٢).

وإذا كان القرطبي يقول بالفرق هكذا ، فبم يفرق بينهما ؟ وبم يفرق الرسول بالنبي ؟

يجيب القرطبي " الرسول هو الذي أرسل إلى الخلق بإرسال جبريل عليه السلام إليه عياناً ، والنبي هو الذي تكون نبوته الهاماً أو مناماً " (٣).

فهو يعرف النبي شرعاً ويفرق بينه وبين الرسول هكذا :

النبي : من أوحى إليه بواسطة الإلهام أو الرؤيا في المنام .

والرسول هو من نزل عليه جبريل خاصة بوحي من الله تعالى .

(١) المصدر السابق ج ٧ ص ١٩٠ .

(٢) ، (٣) المصدر السابق ج ١٢ ص ٥٤ .

وهو - بهذا المنهج - يعلن مخالفته في المسألة لجمهور المعتزلة الذين لا يرون
فرقاً بين الرسول والنبي ويقولون : كل نبي رسول وكل رسول نبي .

وأقول " جمهور المعتزلة " لأن التفتازاني في " شرح المقاصد " يقرر صراحة
- وعلى خلاف ما ذاع بين المتكلمين - أن بعض المعتزلة فرق بين النبي والرسول
فيقول :

" وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول هو صاحب الوحي بواسطة الملك ،
والنبي هو المخبر عن الله - تعالى - بالهام أو تنبيه في المنام " (١).

هذا : وللأسعرة أقوال عديدة في التفريق بين النبي والرسول لكن حول
كل منها شبهات واعتراضات وهذه مسألة حقق العلماء القول فيها فلا أطول
بها البحث .

لكن الذي أحب أن أشير إليه في عجلة (٢) :

هو أنه إذا كان هناك من المعتزلة من شذ عن جمهور فرقته فقال بعدم
المساواة بين الرسول والنبي ، فإن هناك - أيضاً - من الأشاعرة من خرج عما عليه
الجمهور فبنى مذهبه على أساس من المساواة بين الرسول والنبي .

ومن هؤلاء " شارح المقاصد " الذي يقول :

" والنبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ، وكذا الرسول ، وقد يخص بمن
له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبي " (٣).

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧٢ .

(٢) فمعو يفيدنا في إضفاء مزيد من الأدلة على اعتزاز القرطبي بأشعريته وحرصه على عدم
المساس بأصول الفرق ومبادئها .

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني ج ص ١٢٨ .

ونطالع له - أيضا - فى " شرح العقائد النسفية " ^(١) نفس الاتجاه وذلك حين يقول :

" والرسول إنسان بعثه الله - تعالى - إلى الخلق لتبليغ الأحكام ، وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فإنه أعم " .

هذا هو : السعد التفتازانى " يقرر - كما ترى - أن النبى والرسول سواء ، ثم يذكر أن الرسول قد يخص بمن له شريعة وكتاب ، وهو تعبير يفهم منه أن الشريعة والكتاب ليسا شرطا جوهرياً ولا حداً فاصلاً بين الرسول والنبى .

وحين أقول : أن هذا هو ما يفهم من كلام " السعد " فليست هذه رؤية خاصة ولست أول باحث يقرر ذلك أو ينتهى إليه .

فقد قال به علماء كثيرون منهم " شمس الدين الخيالى " صاحب الحاشية على " شرح العقائد النسفية " الذى تناول عبارة التفتازانى - فى تعريف الرسول - واعتبرها دليلاً صادقاً على أن الرجل لا يفرق بين النبى والرسول وأنه بهذا يخالف ما عليه جمهور الأشاعرة .

يقول " الخيالى " :

" قوله : والرسول إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام - ولو بالنسبة إلى قوم آخرين - هو - بهذا المعنى - يساوى النبى ، لكن الجمهور اتفقوا على أن النبى أعم ، ويؤيده قوله تعالى " وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى " ^(٢) وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل " ^(٣)

(١) ص ٩ .

(٢) من الآية ٢٥ من سورة الحج .

(٣) حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية ص ٤٤ .

ثم يحاول "الخيالي" أن يبرر كلام "التفتازاني" وأن يتلمس له وجهاً يعيد إليه صبغته الأشعرية فيقول : "ولعل الشارح اختار هنا "المساواة" لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ، ويمكن أن يخصص ويعتبر ذلك الحصر بالنسبة إلى هذه الأمة" (١)

وهكذا : أنكر الخيالي على التفتازاني خروجه على ما عليه جمهور الأشاعرة وحاول لذلك أن يحمل كلامه على معنى يقرب من مذهب الفرقة وعقيدتها مما يحق لنا - معه - أن نزوه بالقرطبي ورأيه في المسألة حيث بدا الرجل أكثر تمسكاً بأشعريته وأكثر انسجاماً مع مبادئه فرقته (٢)

(١) نفس المصدر السابق والصحيفة .

(٢) ولا تعارض بين قولنا هذا وبين ما أثبتناه للقرطبي من استقلال الفكرة وذاتية القرار . ذلك أن ولاء المتكلم لأصول المذهب الذي ينتمي إليه ومبادئه شيء وعمله واجتهاده في إطار تلك المبادئ والأصول شيء آخر ، وقد التزم القرطبي بالأولى بينما أطلق لنفسه العنان في الثانية .

ثانياً : حكم بعثة الرسل ورأى القرطبي

لم يخالف القرطبي أهل السنة عموماً والأشاعرة خصوصاً في حكم البعثة .

فهى - فى نظره - محض فضل وخالص إحسان ، وهى لطف من الله تعالى ورحمة منه بعباده وإيست بواجبة ولا بلازمة لأن الله - تعالى لا يجب عليه شئ وهو فاعل بالاختيار لا بالعلة والاكراه .

يقول القرطبي :

"والحق سبحانه خالق الخلق ومالكهم والمكلف لهم فلا يصح أن يوصف بوجوب شئ عليه تعالى عن ذلك " (١) وذلك الحكم - عند القرطبي - ثابت له سبحانه لا فى بعثة الأنبياء فقط ولا فى إرسال الرسل فحسب بل فى كافة أفعاله وتشريعاته .

يقول القرطبي "إن الخيرة لله تعالى فى أفعاله ، وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه " (٢) قال تعالى " فعال لما يريد " " وربك يخلق ما يشاء ويختار " " الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس " " إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين " .

وانطلاقاً من تلك الرؤية المبينة على جواز البعثة فقد أنكر القرطبي على " الفلاسفة " قولهم بلزومها ، كما أنكر على " المعتزلة " قولهم بوجوبها ، وعزا هذا القول الأخير إلى أصل المعتزلة فى رعاية الأصلح ووجوبه على الله تعالى (٣) وهو مبدأ باطل فاسد وما بنى على الباطل فهو باطل .

(١) الجامع . ج ٥ ص ٦٠ .

(٢) المصدر السابق ج ١٢ ص ٢٠٢ .

(٣) انظر من كتب المعتزلة : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٥٦٣ - ٥٦٤ ، المغنى

- له أيضاً - ج ١٥ ص ٢١ - ٢٣ .

يقول القرطبي - بعد أن نقل كلام المعتزلة في الوجوب العقلي - " والعقيدة :
أنه لا يجب على الله شيء عقلاً " (١)

لكن : ماذا يقصد المعتزلة بالوجوب ؟ وما معنى قولهم : إن البعثة واجبة ؟
هل يريد المعتزلة من معنى الوجوب أنه حتم على الله أن يفعله حتى يكون بذلك
مكرها على الفعل ؟

وبعبارة أكثر تحديداً : هل الوجوب الذي قال به المعتزلة يسلب عن الله تعالى
الارادة والاختيار ؟

والجواب : أن هذا ما لا يمكن أن يصدر عن المعتزلة ولا يمكن أن تتجه إليه
نياتهم .

إذن : فماذا يعني الوجوب عند المعتزلة ؟

أنه لا يعني أكثر من أنه : ما يمدح فاعله على فعله ويذم تاركه على تركه (٢).
فالبعثة واجبة من هذا المعنى ، ووجوبها هذا لا يناقض كونه سبحانه مريداً
مختاراً .

فهو يستطيع أن يفعل ويستطيع أن يترك الفعل ، لكنه في حالة البعثة يختار
الأحسن لأن البعثة حسنة وفعل ما هو حسن من مقتضيات الحكمة .

وقد قال " أبو هاشم " (٣) - أحد شيوخ المعتزلة - " متى حسنت البعثة
وجبت " (٤) .

(١) الجامع : ج ٥ ص ٦٠ .

(٢) انظر : شرح المقاصد للفتاوانى ج ٢ ص ١٢٩ .

(٣) من أشهر معتزلة بغداد ، توفي سنة ٣٢٢ هـ .

(٤) توضيح العقيدة ص ٢٢٥ - د. عبد العزيز سيف النصر ، وانظر : المغنى لعبد الجبار ص ٢١
١٥٥ .

هذا : ومن الممكن أن يحمل لفظ " الوجوب " - عند القائل به - على معنى آخر .

فيقال : إنهم يقصدون بوجوب البعثة أنه لا بد منه لأن إرادة الله تعلقت به وما كان كذلك فإنه لا يتخلف .

فالوجوب هنا : جاء بمعنى " عدم التخلف " لأن الإرادة تعلقت به ولم يجيء من قبل الحتم أو اللزوم على الله تعالى .

إلا أنني وإن بذلت الجهد من أجل تأويل كلام المعتزلة وتخريجه بما يحفظ للباري إرادته واختياره - أرى أن مجرد إطلاق الوجوب مضافاً إلى الله تعالى وأفعاله مما لا يستساغ وإن لم يقصد به الحتم والإلزام .

وانطلاقاً من هذا فأننى أميل إلى مذهب القرطبي والأشاعرة ^(١) وأرى أنه أولى بالقبول وأقرب إلى الصواب .

فالبعثة - فى حق الله تعالى - جائزة وذلك كما يقول " الشهرستاني " " أن الرب تعالى خالق الخلق ومالكهم ، ومن له الخلق والأمر والملك له أن يتصرف فى عباده

(١) من الأشاعرة من قال : إن البعثة واجبة ، لكنهم لا يقصدون بذلك ما قصد إليه المعتزلة من الوجوب على الله تعالى بحيث يمدح إذا فعله ويذم إذا تركه ، وإنما يقصدون أنها واجبة من حيث إن الحكمة تقتضيها فهى من مقتضيات الحكمة وفى هذا يقول " السعد " فى شرح المقاصد " وإلى هذا - يشير إلى القول بوجوب البعثة - ذهب جمع من المتكلمين فيما وراء النهر وقالوا : أنها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل أن لا يوجد لاستحالة السفه ، كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه " (شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧٤) .
بل أننا نستطيع - من خلال عرض الإمام الرازى لفوائد البعثة - أن ندرك أنه إلى الوجوب أقرب وذلك حين يقول :
" فلا بد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضاً لكل مستعد إلى كماله الممكن له بحسب شخصه " (المحصل ص ٢١) .

بالأمر والنهي ، وله أن يختار منهم واحداً لتعريف أمره ونهيه فيبلغ عنه إليهم ، فإن
من له الخلق والإبداع له الاختيار والاصطفاء " . (١)

هذا : وبعد أن اتضح لنا مذهب القرطبي في حكم البعثة وأنه يرفض القول
بوجوبها بناء على أن هذا القول - في رأيه - يتنافى مع ما تقرر من أن الله لا يجب
عليه شيء . نريد - بعد ذلك - أن نقف على مذهب في " اثبات نبوة الأنبياء " .

ثالثاً : منهج القرطبي في اثبات النبوة

إن المتتبع لفكر القرطبي وكتاباتهِ يلحظ أمراً هاماً ، وهو أن الرجل - رحمه
الله - يعول في اثبات النبوة عموماً على اثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم -
ويعتبرها الركيزة الأساسية في اثبات كل النبوات . (٢)

وهذا الاتجاه - من الإمام القرطبي - أود أن أعلق عليه بأمرين :

الأول : أنه ليس مبالغة ولا إطراء في شخصية النبي محمد - صلى الله عليه
وسلم - بعيداً عن الحقيقة والواقع ، كما أنه ليس غلو في شخصه عليه السلام دفع
إليه عصبية أو عنصرية .

يل إن ذلك هو الحق الذي يؤيده ويشهد له الواقع .

إذ أننا - والواقع شاهد على ذلك - ما عرفنا أمر النبوة والأنبياء ولا حقيقة
الرسالة والرسول إلا بواسطة محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي جاء بالقرآن الذي
ورد فيه أخبار الأنبياء .

(١) نهاية الإقدام ص ٤٢١ ، وانظر : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٨ .

(٢) انظر : الجامع - ج ١ ص ٥٢ .

حتى هذه الكتب السابقة على القرآن - أقصد : التوراة والانجيل والزبور وغيرها - ما وقفنا على حقيقة أمرها ومدى صدقها أو كذبها ، سلامتها أو تحريفها إلا عن طريق القرآن الذى نزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - والذى هو معجزته الخالدة .

يقول الامام القرطبي * والقرآن معجزة نبينا - صلى الله عليه وسلم - الباقية بعده إلى يوم القيامة ، ومعجزة كل نبي انقرضت بانقراضه أو دخلها التبديل والتغيير كالتوراة والانجيل * (١).

ولاشك أن نبياً هذا شأنه ، ورسولاً هذه أبعاد رسالته ، تكون نبوته ورسالته هى المحور الأساسى وهى المرجع فى اثبات سائر النبوات والرسالات .

هذا جانب ، وهناك - فى المسألة - جانب آخر على قدر من الأهمية :

وهو أن القرطبي حين يسلك هذا المنهج - أقصد الاستدلال بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - والتعويل عليها فى اثبات نبوة الأنبياء - فإنه لم يكن أول من سلك هذا الطريق ولا أول من اختار هذا النهج بل سبقه إلى ذلك كثير من المتكلمين .

منهم * الإمام الرازى * فى كتابه " معالم أصول الدين " إذ نراه يقول :

" الباب السابع : فى النبوات ، وفيه مسائل .

المسألة الأولى : أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والدليل عليه : أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان رسولاً حقاً * (٢).

(١) الجامع - ج ٥ ص ٥٢ .

(٢) الرازى : معالم أصول الدين ص ٩٠ وانظر كذلك : المحصل له - أيضا - ص ٢٠٨ .

فهو - كما ترى - يجعل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأثباتها المسألة الأولى فى قضية النبوة بوجه عام ويتخذ منها أساساً لأثبات سائر النبوات .
وهو الاتجاه الذى تبعه فيه " الايجى " فى " مواقف " وإن كان الايجى أكثر صراحة من الرازى فى التعبير عن هذا المعنى .

فهو يقول - فى سياق حديثه عن البعثة وأماكنها - " المقصد الثالث : فى إمكان البعثة . وحجتنا فيه : اثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - فإن الدال على الوقوع دال على الامكان " (١) بلا اشتباه .

وهكذا نجد " لمسلك القرطبى " أصلاً فى فكر هؤلاء المتكلمين الكبار والقيادة (٢) ، كما نجد له أصلاً فى كتاب الله الذى يقول :

" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه " (٣)
أى محتو ومتضمن لما فيها ، ويقول " أن هذا فى الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى " (٤) ويقول " وأنه لفى زبر الأولين " (٥) أى فى كتبهم .

ومقتضى هذا : أن يكون ثبوتها - أى ثبوت تلك الكتب السابقة على القرآن - مبيناً على ثبوته - أى القرآن ، ووجودها مقتبساً من وجوده .

(١) المواقف : ص ٣٤٢ .

(٢) والذين تضم إليهم " الشريف الجرجاني " الذى لم يقدم فى شرحه لمواقف " الايجى " دليلاً صريحاً على ثبوت البعثة وأماكنها فكان بهذا يسجل موافقته لما قدمه أستاذه الايجى فى المسألة من التعويل على نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - والاستدلال بها ، لاسيما وقد عقب الجرجاني على كلام الايجى بأنه ليس محل اشتباه (انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٢٣٠ طبعه أولى ١٩٠٧م مطبعة السعادة) .

(٣) من الآية ٤٨ من سورة المائدة .

(٤) الآية ١٨ ، ١٩ من سورة الأعلى .

(٥) الآية ١٩٦ من سورة الشعراء .

وإذا كان غذا هو حال القرآن مع ما بين يديه من الكتب ، فإن العلاقة بين نبي
القرآن مع من تقدمه من الأنبياء لا يمكن أن تكون إلا كذلك .

لكن : هنا أمر فى غاية الأهمية لابد من بيانه والتنبيه إليه :

وهو أن القرطبى عندما يسلك هذا المنهج - موافقاً " الرازى " ، " الايجى
" الشريف الجرجانى " وغيرهم من المتكلمين - فليس معنى ذلك أن القرطبى - ومن
وافقه - يهملون " المعجزة " أو يسقطونها من حساباتهم ، أو أنها - فى نظرهم -
ليست طريقاً من طرق اثبات النبوة وأن النبوة ليست مبنية عليها .

فهذا ما لا تفيدته عبارة هؤلاء ولا تؤدى إليه . بل أنه يتناقض - تناقض
صريحاً مع المسلك الذى سلكوه .

ذلك أن الطريق فى اثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - والذى عول
عليه هؤلاء فى اثبات نبوة الأنبياء - إنما يكمن بالدرجة الأولى فى " المعجزة " التى
تواتر الخبر بصحتها ووقوعها (٧)

وفى ذلك يقول الامام القرطبى :

" ومن المعجزات ما تواترت الأخبار بصحته وحصوله واستفاضت بشبوته
وجوده ووقع لسماعها العلم بذلك ضرورة ، ومن شرطه أن يكون الناقلون له خلقاً
كثيراً وجماً غفيراً وأن يكونوا عالمين بما نقلوه علماً ضرورياً وأن يستوى فى النقل
أولهم وآخرهم ووسطهم فى كثرة العدد حتى يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب وهذه
صفة نقل القرآن ونقل وجود النبی عليه الصلاة والسلام لأن الأمة لم تزل تنقل

(١) انظر : شرح الفقه الاكبر لملا على القارى ص ٦٠ .

القرآن خلفاً عن سلف والسلف عن سلفه إلى أن يتصل ذلك بالنبي عليه السلام
المعلوم وجوده بالضرورة وصدقه بالأدلة المعجزات " (١).

وهكذا : ينص القرطبي على أن وجود النبي محمد - صلى الله عليه وسلم -
وصدقه إنما يثبت " بالمعجزة " فلا يمكن - بعد ذلك - لظن أن الرجل يهمل
المعجزات أو يسقطها من حساباته كأصل من أصول النبوة ويأب من أبوابها .

هذا : وإذا كانت نبوة محمد - عليه السلام - عند القرطبي كما هي عند غيره
من علماء الكلام - ثابتة بالمعجزة فلا بد أن نعرض لها ونناقشها لتتعرّف على رأي
القرطبي في حقيقتها وشروطها ووجه دلالتها على صدق النبي أو
الرسول .

رابعاً : المعجزة

" ورأى القرطبي في حقيقتها ووجه دلالتها "

لما كانت المعجزة - كما أسلفنا - إحدى طرق اثبات النبوة بل أهم هذه الطرق
على الإطلاق .

لذا فقد كانت - على مر الزمان - هدفاً للطاعين ومقصداً للمشككين سواء من
ناحية إمكانها أو من حيث دلالتها .

وبهمنا أن نقف على منهج القرطبي في ذلك وأن نتعرف على رأيه في النقاط
التالية :

١ - القرطبي وحقيقة المعجزة :

عرف الإمام القرطبي المعجزة هكذا :

(١) الجامع لأحكام القرآن - ج ١ ص ٥٢ .

" المعجزة واحدة من معجزات الأنبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم ،
وسميت معجزة لأن البشر يعجزون عن الأتيان بمثلها " .^(١)

وهذا التعريف - كما هو واضح - ليس تعريفاً جامعاً لكل أركان المعجزة
وقيودها وليس تعريفاً اصطلاحياً دقيقاً ، ويقرب - من وجهة نظري - أن يكون بياناً
للمعجزة من حيث اللغة وفي لسان العرب .

فالمعجزة - لغة - من الاعجاز ، لأن الله جعلها سبباً لظهور عجز من
تحدى بها .

أما التعريف الاصطلاحي والدقيق للمعجزة - كما يراه الامام القرطبي -
فنستطيع أن نقف على عناصره وأركانه من خلال الشروط التي وضعها للمعجزة
والتي سوف نقلها كما أثبتنا ثم نستخرج منها عناصر التعريف وقوده كما حددها
القرطبي ونص عليها .

٢ - القرطبي وشروط المعجزة :

يحدد القرطبي شروط المعجزة فيقول :

" وشرائطها خمسة ^(٢) فإن اختلف منها شرط لا تكون معجزة :

فالشرط الأول من شروطها : أن تكون مما لا يقدر عليه إلا الله سبحانه ،
وإنما وجب حصول هذا الشرط للمعجزة لأنه لو أتى أت في زمان يصح فيه مجيء
الرسول وادعى الرسالة وجعل معجزته أن يتحرك ويسكن ويقعد لم يكن هذا الذي

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٠ .

(٢) يضيف القرطبي - في موضع لاحق - شرطاً آخر سوف ننقله بعد الفراغ من تلك لتصوير
الشروط - عنده - ستة لا خمسة .

ادعاء معجزة له ولا دالاً على صدقه لقدرة الخلق على مثله ، وإنما يجب أن تكون المعجزات كخلق البحر وانشقاق القمر وما شاكلها مما لا يقدر عليها البشر .

والشرط الثانى : هو أن تخرق العادة . وإنما يجب اشتراط ذلك لأنه لو قال المدعى للرسالة : آتى مجيئ الليل بعد النهار وطلوع الشمس من مشرقها لم يكن فيما ادعاء معجزة . لأن هذه الأفعال - وإن كان لا يقدر عليها إلا الله - لم تفعل من أجله وقد كانت قبل دعواه على ما هى عليه فى حين دعواه . ودعواه فى دلائلها على نبوته كدعوى غيره فبان أنه لا وجه له يدل على صدقه . والنزى يستشهد به الرسول عليه السلام له وجه يدل على صدقه . وذلكم أن يقول :

الدليل على صدقى: إن يخرق الله تعالى العادة من أجل دعوائى عليه الرسالة .
فيقلب هذه العضة ثعباناً يُشِيقُ الحجر ويخرج من وسطه ناقة ، أو ينزع الماء بين أصابعى كما ينبع من العين ، أو ما سوى ذلك من الآيات الخارقة للعادة التى ينفرد بها جبار الأرض والسموات

والشرط الثالث : هو أن يشهد بها مدعى الرسالة على الله عز وجل فيقول :
آتى أن يقلب الله سبحانه هذا الماء زيتاً أو يحرك الأرض عند قولى لها :
تزلزلى ، فإن فعل الله ذلك حصل المتحدى به .

الشرط الرابع : أن تقع على وقف دعوى المتحدى بها المستشهد بكونها معجزة له .

وإنما يجب اشتراط هذا الشرط لأنه لو قال المدعى للرسالة : آية نبوتى ودليل حجتى أن تتطرق يدي - أو هذه الدابة - فنطقت يده أو الدابة بأن قالت : كذب وليس

هو نبي فإن هذا الكلام الذي خلقه الله تعالى دال على كذب ذلك المدعى للرسالة ، لأن ما فعله الله لم يقع على وفق دعواه .

وكذلك ما يروى أن مسيلمة الكذاب لعنه الله تفل قي بشر ليكثر ماؤها فغارث البئر وذهب ما كان فيها من الماء . فما فعل الله سبحانه من هذا كان من الآيات المكذبة لمن ظهرت على يديه لأنها وقعت على خلاف ما أراده المتنبىء الكذاب .

والشرط الخامس من شروط المعجزة :

ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدى على وجه المعارضة ، فإن تم الأمر المتحدى به المستشهد به على النبوة على هذا الشرط مع الشروط المتقدمة ^(١) فهي معجزة دالة على نبوة من ظهرت على يده . فإن أقام الله تعالى من يعارضه حتى يأتي بمثل ما أتى به ويعمل مثل ما عمل بطل كونه نبياً وخرج عن كونه معجزاً ولم يدل على صدقه .

ولهذا قال المولى - سبحانه - " فاليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين " وقال " أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات " .

كأنه يقول : إن ادعيتم أن هذا القرآن من نظم محمد - صلى الله عليه وسلم - وعمله فاعملوا عشر سور من جنس نظمه . فإن عجزتم بأسركم عن ذلك فاعلموا أنه ليس من نظمه ولا من عمله " ، ^(٢)

(١) الواقع أن القرطبي قد أضاف إلى شروط المعجزة تلك شرطاً " سادساً " هو : أن يكون الأمر المعجز مقترناً لدعوى النبوة
فقد قال " وشرط المعجزة : اقتران دعوى النبوة والتحدى بها " (الجامع : ج ٢ ص ٢٢) وهذا الشرط وإن كانت الشروط الخمسة تتضمنه وتؤدي إليه ولا يمكن اعتبارها بدونه . إلا أن القرطبي - فيما يبدو - أراد أن ينص عليه نصاً حتى لا يلتبس على القارئ أمر " الكرامة " بالمعجزة . فأنها - أي الكرامة - ليست مقرونة بدعوى النبوة ولا هي مقدمة لها وبالتالي : فليست من باب المعجزات وإن كانت من الخوارق .
(٢) الجامع : ج ١ ص ٥٠ - ٥١ طبعة دار الكتب العلمية بيروت .

تلك فى شروط المعجزة كما حددها الامام القرطبي ونص عليها .

وقد بناها - كما اتضح لك - على عناصر ستة يمكن - بعد الجمع والتأليف
بينها - الخروج بتعريف القرطبي للمعجزة .

فهى :

- " أمر خارق للعادة " وهو ما يفيد الشرح الثانى .

- " مقرون بالتحدى " وهو ما يفيد الشرط الخامس والسادس .

- " يظهره الله على يد مدعى النبوة تأييداً له فى دعواه " وهو ما يفيد
الشرط الثالث والسادس .

- " مع عدم المعارضة " أى مع عجز الناس جميعاً عن الاتيان بمثله وهو ما
يفيد الشرط الأول والخامس .

والخلاصة : أن المعجزة - فى اصطلاح القرطبي " أمر خارق للعادة مقرون
بالتحدى يظهره الله على يد مدعى النبوة تصديقاً له فى دعواه مع عدم المعارضة "
وهو الاصطلاح الذى اختاره وارتضاه جمهور المتكلمين (١)

وهو أولى من التعريف الذى ذكره " شارح المواقف " وقال فيه :

" المعجزة - عندنا - ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وإن لم يكن خارقاً
للعادة " (٢)

ولا أدري كيف اعتبر " الجرجاني " ذلك التعريف منسجماً مع مذهب

(١) انظر : شرح المقاصد ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ج ٨ ص ٢٣٦ .

الأشاعرة - كما يدل عليه لفظ " عندنا " - مع أن الثابت لديهم - بل ولدى المعتزلة أيضا - أن " خرق العادة " - شرط في المميز وفي حصول العلم بصدق المدعى^(١) . وهذا حق فإن الاعجاز - وكما ذكر القرطبي بحق - لا يتم إلا بذلك أى إلا إذا كان الأمر الظاهر على يد المدعى خارقاً للعادة .

ومن هنا : فإننى أرى أن تعريف الجرجاني للمعجزة ليس سديداً ، وأرى - فى الوقت نفسه - أن أمثل تعريف للمعجزة هو ما قال به الامام القرطبي وجمهور المتكلمين حيث روى فيه كل شروط المعجزة وقيودها .

لكن : إذا كان هذا هو منهج القرطبي فى حقيقة المعجزة وشروطها فماذا عن رأيه ومنهجه فى وجه دلالتها على صدق المدعى ؟

٣ - القرطبي ودلالة المعجزة :

اتفق المتكلمون على أن دلالة المعجزة لا يجوز أن تكون من جملة الأدلة السمعية أو أن تتخط فى سلكها .

إذ أنه من المحال أن تثبت الأدلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لتوقفها على الصدق فيلزم الدور^(٢) .

لكن إذا كان هذا محل اتفاق بين المتكلمين فقد وقع الخلاف بينهم فى وجه دلالتها .

ويهمنا هنا أن نقف على رأي القرطبي مقارناً برأى غيره من المتكلمين .

(١) انظر . شرح الأصول الخمسة ص ٥٧١ ، المغنى ج ١ ص ٢٢ ، المواقف ص ٢٣٩ النسخة المجودة - عالم الكتب - بيروت .

(٢) انظر : شرح المواقف ج ٨ ص ٢٢٨ طبعة أولى ١٩٠٧ م مطبعة السعادة .

أولاً : المعتزلة :

أقام المعتزلة مذهبهم - فى المسألة - على أساس من أن دلالة المعجزة على صدق النبى أو الرسول لا يجوز أن تكون دلالة عادية يمكن أن تتخلف بل هى دلالة "عقلية" لا يجوز تخلفها معللين لذلك بأن خلق الله للأمر الخارق على يد المدعى وتحديه بذلك مع عجز الجميع عن معارضته دليل على ارادة الله تعالى لتصديقه فى دعواه لأن الله تعالى لا يجوز أن يؤيد الكاذب فإنه اضلال قبيح لا يكون منه سبحانه .(١)

ثانياً : الإمام الأشعري :

ويتفق الشيخ الأشعري مع المعتزلة فى دلالة المعجزة وإنها " عقلية " .

يقول صاحب " توضيح العقيدة " :

" من الأشاعرة من ذهب إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول إنما هى دلالة عقلية .

وفى الدلالة العقلية لا يجوز أن يتخلف المدلول عن الدليل ، فمتى وجد الدليل وجد المدلول .

والدليل هنا : المعجزة ، ومدلولها هو الصدق ، اذن فظهور المعجزة على يد الكاذب مستحيل عقلاً ، وقد قال بذلك الشيخ الأشعري " (٢)

ويستند هذا الكاتب فى نسبة هذا القول إلى الأشعري على ما جاء فى "شرح المواقف " قال الشيخ وبعض أصحابنا : أنه - أى خلق المعجزة على يد الكاذب - غير مقدور فى نفسه لأن لها - أى المعجزة - دلالة على الصدق قطعاً أى

(١) انظر : المصدر السابق ج ٨ ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٢) د . عبد العزيز سيف النصر - توضيح العقيدة - طبعة ١٣٩٨ هـ نشر مكتبة الأزهر .

دلالة عقلية يتمتع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة إذ به يتميز الدليل الصحيح من غيره وإن لم تعلمه أى ذلك الوجه بعينه .

فإن دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالاته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال " (١).

ثالثاً : الشريف الجرجاني :

يختلف الجرجاني مع الأشعرى في دلالة المعجزة ويرى أنها لا يجوز أن تكون دلالة عقلية وذلك لأن الدلالة العقلية ترتبط لذاتها بمدلولاتها ولا يجوز اعتبارها غير دالة على هذه المدلولات بصرف النظر عن الأوقات والأزمنة .

وهذا لا يصدق على المعجزة ، لأن خوارق العادات تحدث في الآخرة وعند قيام الساعة مع أنه لا إرسال في ذلك الوقت .

كذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء والصالحين من غير دلالة على صدق مدعى النبوة لأنه ليس هناك مدعى .

يقول الجرجاني - معبراً عن مذهبه في دلالة المعجزة - " وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه .

فإن الأدلة العقلية ترتبط - لنفسها - بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك . فإن خوارق العادات كانهطار السموات وانتثار الكواكب

(١) الجرجاني : شرح المواقف ج ٨ ص ٢٢٩ ، وانظر : شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٣١ ، حاشية الفناى على شرح المواقف ج ٨ ص ٢٢٨ .

وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت ،
وكذلك تظهر الكرامات على أيدى الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة .

ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة عادية " (١)

وهكذا : ينكر الجرجانى على الأشعرى مذهبه فى دلالة المعجزة وأنها عقلية
مما جعل " الفنارى " - فى حاشيته على شرح المواقف - يسجل عليه هذا الانكار
فيقول - بعد أن نقل كلامه السابق - " قوله : وليست المعجزة كذلك فإن خوارق
العادات إلى آخره هذا رد على الشيخ ومتابعيه ، فإنه هو القائل بأن دلالة
المعجزة عقلية " (٢)

رابعاً : الامام القرطبي :

أما الامام القرطبي فإنه يرفض ما عليه الجرجانى ومن تبعه ويعلن موافقته
للأشعرى والمعتزلة ومن وافقهما .

فالدلالة - عنده - عقلية يقينية وهى بمنزلة قوله سبحانه : صدق عبدى فيما
يبلغ عنى .

إذ لا يجوز - عقلاً - أن يؤيد الله الكاذب ، فإن تأييد الكاذب تصديق له .
وتصديق الكاذب كذب والكذب مستحيل على الله تعالى .

فمتى ظهرت المعجزة على يد المدعى علم بالضرورة أن الله ما أظهرها إلا
تصديقاً له فى دعواه فدالاتها اذن يقينية لا تحتل الشك .

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٢٢٨ .

(٢) الفنارى - حاشية على شرح المواقف ج ٨ ص ٢٢٨ .

يقول الامام القرطبي : أن الله - تعالى - عندما يخلق بعض الخوارق والآيات على يد المدعى " فان هذه العلامات تقوم مقام قول الرب سبحانه - لو أسمعنا كلامه العزيز وقال - صدق أنا بعثته .

ومثال هذه المسألة - والله وارسوله المثل الأعلى - ما لو كانت جماعة بحضرة ملك من ملوك الأرض وقال أحد رجاله - وهو برأى منه والملك يسمعه - الملك يأمركم أيها الجماعة بكذا وكذا ، ودليل ذلك أن الملك يصدقني بفعل من أفعاله وهو أن يخرج خاتمه من يده قاصداً بذلك تصديقي .

فاذا سمع الملك كلامه لهم ودعواه فيهم ثم عمل ما استشهد به على صدقه ، قام ذلك مقام قوله - لو قال - صدق فيما ادعاه على .

فكذلك إذا عمل الله عملاً لا يقدر عليه إلا هو وخرق به العادة على يد الرسول قام ذلك الفعل مقام كلامه تعالى - لو اسمعناه - وقال : صدق عبدي في دعوى الرسالة وأنا أرسلته اليكم فاسمعوا له وأطيعوا " (١).

هذا هو كلام القرطبي في دلالة المعجزة ولا يعنى إذا أن تكون عقلية يقينية .

إلا أنني أود - قبل أن أترك هذه القضية وهذا الخلاف القديم حول وجه دلالة المعجزة - أن أطرح سؤالاً وأجيب عنه فريماً يكون في طرحه وإجابته إيضاح لغامض ، أو كشف لمخبوء ، أو رفع للبس أو توهم ، وهذا السؤال هو :

إذا كان الجرجاني - متابعاً لجمهور الأشاعرة - قد أنكر القول بالدلالة العقلية محتجاً على ذلك بأمرين هما الكرامة من ناحية . وما يحدث في الآخرة من

(١) الجامع لأحكام القرآن - ج ١ ص ٥١ ، دار الكتب العلمية - بيروت

خوارق العادات من ناحية أخرى . فهل يسلم له احتجاجه ؟ وهل يصح هذا الاعتراض ؟

وبعبارة أخرى : هل يتعذر حمل مذهب القرطبي - الذي وافق فيه الأشعري والمعتزلة - على تأويل يصحح قولهم بالدلالة العقلية ويسقط معه احتجاج الجرجاني واعتراضه ؟

والاجابة على هذا التساؤل تكمن - من وجهة نظري - فى الحقيقة التالية :

وهى أن الجرجاني عندما نقض الدلالة العقلية " بالكرامة " ، " خوارق الآخرة " قد تجاهل شيئاً هاماً ما كان يصحح له تجاهله .
فقد نسى أن القائلين بالدلالة العقلية إنما يعتبرونها بعد حصول شرائط المعجزة وتحقق أركانها .

وأنهم ينصون - صراحة - على أن للمعجزة شروطاً وضوابط وأن من بين تلك الشروط :

- التحدى وادعاء النبوة . وهذا الشرط - كما أسلفنا - مخرج للكرامة .

- وأيضاً : من شروط المعجزة - عندهم - مقارنة المعجز لدعوى النبوة وألا يكون فى زمن نقض العادات ، وهذا الشرط - أو القيد - مخرج لخوارق الآخرة .

وبمراعاة تلك الشروط وحصولها يسقط اعتراض الجرجاني ويصبح غير منتج لدعواه ويسلم بالتالى مذاهب القرطبي - ومن قبله الأشعري والمعتزلة - فى الدلالة .

خامساً : معجزة القرآن ووجه إعجازه ورأى القرطبي فى ذلك

إذا كان القرآن الكريم - كما يقول الامام القرطبي " هو معجزة نبينا - صلى
الله عليه وسلم - الباقية بعده إلى يوم القيامة " (١) فما وجه اعجازه ؟

يجيب القرطبي :

" وجه اعجاز القرآن عشرة :

- منها : النظم البديع المخالف لكل نظم معهود فى لسان العرب وفى غيرها
لأن نظمه ليس من نظم الشعر فى شيء .

قال رب العزة الذى تولى نظمه " وما علمناه الشعر وما ينبغي له " . (٢)

وفى صحيح مسلم أن أنيساً أخا أبى ذر قال لأبى ذر : لقيت رجلاً بمكة على
دينك يزعم أن الله أرسله ، قلت : فما يقول الناس ؟ قال يقولون : شاعر ، كاهن ،
ساحر ، وكان أنيس أحد الشعراء ، قال أنيس : لقد سمعت قول الكهنة فما هو
بقولهم ، ولقد وضعت قوله على أقرأء الشعر فلم يلتئم على لسان بعد أنه شعر ، والله
أنه لصادق وانهم لكاذبون .

وكذلك أقر " عتبة بن ربيعة " أنه ليس بسحر ولا شعر لما قرأ عليه رسول الله
صلى الله عليهم وسلم " حم " فصلت ، فاذا اعترف " عتبة " - على موضعه من
اللسان وموضعه من الفصاحة والبلاغة - بأنه ما سمع مثل القرآن قط كان فى هذا

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٢ .

(٢) من الآية ٦٩ من سورة يس .

القول مقراً بإعجاز القرآن له ولضربائه من المتحققين بالفصاحة والقدرة على التكلم بجميع أجناس القول وأنواعه .

- ومنها : الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب .

- ومنها : الجزالة التي لا تصح من مخلوق بحال ، وتأمل ذلك في سورة " ق والقرآن المجيد " إلى آخره ، وقوله سبحانه " والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة " ^(١) إلى آخر السورة ، وكذلك قوله سبحانه " ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون " ^(٢) إلى آخر السورة

قال " ابن الحصار " وهذه الثلاثة من النظم والأسلوب والجزالة لازمة لكل سورة بل لكل آية ، وبمجموع هذه الثلاثة يتميز مسموع كل آية وكل سورة عن سائر كلام البشر وبها وقع التحذى والتعجيز ، ومع هذا فكل سورة تنفرد بهذه الثلاثة من غير أن يضاف إليها أمر آخر من الوجوه العشرة .

فهذه سورة " الكوثر " ثلاث آيات قصار وهي أقصر سورة في القرآن وقد تضمنت الأخبار عن مُغيّبين : أحدهما : الأخبار عن " الكوثر " وعظمه وسعته وكثرة أوائيه وذلك يدل على أن المصدقين به أكثر من اتباع سائر الرسل .

والثاني : الأخبار عن " الوليد بن المغيرة " وقد كان - عند نزول الآية - ذا مال وولد على ما يقتضيه قوله الحق " ذرني ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً وبينين شهوداً ومهدت له تمهيداً " ^(٣) ثم أهلك الله ماله وولده وانقطع نسله .

(١) من الآية ٦٧ من سورة الزمر .

(٢) من الآية ٤٢ من سورة إبراهيم .

(٣) الآيات ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ من سورة المدثر .

- ومنها : التصرف فى لسان العرب على وجه لا يستقل به عربى حتى يقع منها الاتفاق من جميعهم على إصابته فى وضع كل كلمة وحرف موضعه .

- ومنها : الاخبار عن الأمور التى تقدمت فى أول الدنيا إلى وقت نزوله من إلهى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه ، فأخبر بما كان من قصص الأنبياء مع أممها ، والقرون الخالية فى دهرها ، وذكر ما سأل أهل الكتاب عنه وتحدر به من قصة أهل الكهف وشأن موسى والخضر - عليهما السلام - وحال ذى القرنين فجاءهم - وهو أمدى من أمة أمية ليس لها بذلك علم - بما عرفوا من الكتب السالفة صحته فتحققوا صدقه .

قال " القاضى بن الطيب " : ونحن نعلم ضرورة ان هذا مما لا سبيل إليه إلا عن تعلم ، وإذا كان معروفاً أنه لم يكن ملاسماً لأهل الآثار وحمله الأخبار ولا متردداً إلى المتعلم فيهم ، ولا كان ممن يقرأ فيجوز أن يقع إليه كتاب فيأخذ منه ، علم أنه لا يتصل الى علم ذلك ألا بتأييد من جهة الوحي .

- ومنها : الوفاء بالوعد المدرك بالحس فى العيان فى كل ما وعد الله سبحانه .

وينقسم إلى اخباره المطلقة كوعده بنصر رسوله عليه السلام واخراج الذين أخرجوه من وطنه .

وإلى وعد مقيد بشرط ، كقوله " ومن يتوكل على الله فهو حسبه " ^(١) " ومن يؤمن بالله يهد قلبه " ^(٢) " ومن يتق الله يجعل له مخرجاً " ^(٣) " وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين " ^(٤) وشبه ذلك .

(٢) التغابن : ١١

(٤) الأنفال : ٦٥ .

(١) الطلاق : ٣

(٣) الطلاق : ٢ .

- ومنها : الاخبار عن المغيبات فى المستقبل التى لا يطلع عليها إلا بالوحى .
 فمن ذلك : ما وعد الله نبيه عليه السلام أنه سيظهر دينه على الأديان بقوله تعالى " هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله " (١) ففعل ذلك .

وكان " أبو بكر " رضى الله عنه إذا أغزى جيوشه عرفهم ما وعدهم الله فى اظهار دينه ليثقوا بالنصر وليستيقنوا بالنَّجْح ، وكان عمر يفعل ذلك . فلم يزل الفتح يتوالى شرقاً وغرباً ، براً وبحراً . قال الله تعالى : " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم " (٢) وقال " لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين " (٣) وقال " وإن يدعكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم " (٤) وقال " ألم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلبون " (٥) فهذه كلها أخبار عن الغيوب التى لا يقف عليها إلا رب العالمين أو من أوقفه عليها رب العالمين . فدل هذا على أن الله - تعالى - قد أوقف عليها رسوله لتكون دلالة على صدقه .

- ومنها : ما تضمنه القرآن من العلم الذى هو قوام جميع الأنام ، فى الحلال والحرام وفى سائر الأحكام .

- ومنها : الحكم البالغة التى لم تجر العادة بأن تصدر - فى كثرتها وشرفها - من آدمى .

(٢) النور : ٥٥ .

(٤) الأنفال : ٧ .

(١) الفتح : ٢٨ .

(٣) الفتح : ٢٧ .

(٥) الروم : ٣ .

- ومنها : التناسب فى جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف ، قال الله تعالى " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً " (١) .

هذه هى وجوه اعجاز القرآن كما يراها القرطبى (٢)

لكن : إذا كان هناك من يقول - مثل النظام والشريف المرتضى من الشيعة وابن حزم الأندلسى وغيرهم - إن القرآن معجز " بالصرفه " (٣) بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن المعارضة وسلبهم العلوم التى يستطيعون بها محاكاة القرآن حتى لو خلاهم وشأنهم لأتوا بمثله بلاغة ونظماً وتركيباً (٤) .

أقول : إذا كان هناك من يقول هذا فما رأي القرطبى وهل يوافقهم ؟

هذا ما سنقف عليه من خلال :

القرطبى والقول بالصرفه :

يلق القرطبى على القول " بالصرفه " فيقول :

" ووجه حاد عشر قاله النظام وبعض القدرية : أن وجه الاعجاز هو المنع من معارضته والصرفه عند التحدى بمثله وإن المنع والصرفه هو المعجزة دون ذات القرآن .

وذلك ان الله تعالى صرف همهم عن معارضته مع تحديهم بأن يأتوا بسورة من مثله ، وهذا فاسد لان اجماع الأمة قبل حدوث المخالف ان القرآن هو المعجز ،

(١) من الآية ٨٢ من سورة النساء .

(٢) وهو ما يقول به جمهور المتكلمين فى المسألة .

(٣) وقال " السنوسى " وهو قول لأبى الحسن الأشعرى ، انظر : المواقف للإيجى ص ١٧٧هـ النسخة المجردة - عالم الكتب - بيروت - مكتبة المتنبى - القاهرة ، مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢٢٥ تحقيق محمد محى الدين - نشر وطيح مكتب النهضة المصرية ، الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٣٩ - الانجلو سنة ١٩٥٦م .
(٤) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٣٩ .

فلو قلنا أن المنع والصرفه هو المعجز لخرج القرآن من أن يكون معجزاً وذلك خلاف
الاجماع ، وإذا كان كذلك علم أن نفس القرآن هو المعجز لأن قصاحته وبلاغته أمر
خارق للعادة إذ لم يوجد قط كلام على هذا الوجه فلما لم يكن ذلك الكلام مألوفاً
معتاداً منهم دل على أن المنع والصرفه لم يكن معجزاً * (١).

ويقتبس من " ابن عطية " قوله :

" وجه التحدى فى القرآن انما هو بنظمه وصحة معانيه وتوالى فصاحة
الفاظه .

ووجه اعجازه : أن الله - تعالى - قد أحاط بكل شيء علماً ، فعمل بأحاطته
أى لفظة تصلح أن تلى الأولى ويبين المعنى بعد المعنى ، ثم كذلك من أول القرآن إلى
آخره .

والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول ، ومعلوم - ضرورة - أن بشرا لم يكن
محيطاً قط ، وبهذا يبطل قول من قال : ان العرب كان فى قدرتها أن تأتى بمثل
القرآن فى الغاية القصوى من الفصاحة فلما جاء محمد - صلى الله عليه وسلم
صرفوا عن ذلك وعجزوا عنه ، والصحيح أن الاتيان بمثل القرآن لم يكن قط فى قدرة
أحد من المخلوقين " (٢).

وأنتنى لأتفق مع الإمام القرطبي وغيره ممن أنكروا القول بالصرفه وحكموا
بفساده (٣) . إذ لم ينقل أن العرب - على مر الزمان - كانت لديهم القدرة على

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ .

(٣) وقد عارض جل المتكلمين القول بالصرافة ، ومن هؤلاء : الشريف الجرجاني ، والفخر الرازى
والزمخشري وغيرهم .

المعارضة ولكن المتواتر أن القرآن في ذاته هو المعجز ، وصدق الله العظيم إذ يقول .
" قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً " (١)

هذا : وبعد أن كشفت عن جهد القرطبي ورأيه في :

- بيان " وجوه إعجاز القرآن " .

- وقبله تحدثت عن " المعجزة " فبينت رأى القرطبي في تعريفها وشروطها ووجه دلالتها .

- وقبله تحدثت عن " اثبات النبوة " وبينت أن القرطبي - شأنه شأن كثير من المتكلمين - قد عول في إثبات النبوة عموماً على نبوة محمد - صلى الله عليه عليه وسلم - وأنه - رغم ذلك - لم يهمل المعجزة ولم يقلل من شأنها كأصل من أصول النبوة وأن النبوة مبنية عليها .

- وقبله عرضت لرأى القرطبي في " حكم البعثة " وبينت أنه قد خالف المعتزلة القائلين بوجوبها والفلاسفة القائلين بلزومها .

- وقبله تحدثت عن " مفهوم النبوة والرسالة " من وجهة نظر القرطبي مقارناً برأى غيره من المتكلمين .

أقول : بهذه المسائل أكون قد كشفت عن رأى القرطبي ومنهجه في " النبوات " في أمهات مسائلها وأكبر قضاياها ، فإليكن ذلك خاتمة المطاف في هذا المبحث تنتقل إلى المبحث الثالث والأخير في " السمعيات " .

(١) الآية ٨٨ من سورة الاسراء .

”الجمع الثامن“

في
السمحيات

ودور الإمام القرطبي في معالمتها

البحث الثالث

" في السمعيات "

ودور الإمام القرطبي في معالجتها

تمهيد :

السمعيات : هي الأمور التي لا تعلم إلا من جهة الشرع ولا سبيل للعقل إلى الاستقلال بمعرفتها ، وكل دور العقل فيها هو أن يحكم بأن هذه الأمور داخلة في دائرة الجواز العقلي وليس يشملها حكم الاستحالة إذ لا يترتب على وقوعها محال^(١) والسمعيات : أحد أقسام ثلاثة يختص ببحثها علم الكلام في الإسلام بعد الالهيات والنبوات .

وهي - كما قرر القرآن والسنة - أمور كثيرة :

- فمنها : سؤال القبر ونعيمه وعذابه .

- ومنها : البعث والحساب والجنة والنار .

- ومنها : الميزان والصراط والحوض والكتاب .

- ومنها : العرش والكرسي والروح والصور .

- ومنها : الشفاعة والجن والملائكة والشياطين الخ .

وسنعرض لرأي القرطبي في تلك المسائل مقارناً برأي غيره من المتكلمين

قاصدين أخطرها وأكثرها خلافاً ونزاعاً بين الفرق ونبدأ " بالملائكة " .

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٠٧ - مكتبة الحسين التجارية .

أولاً : " الملائكة "

وقد بدأت بالحديث عن الملائكة لأن القرآن الكريم - وكذا السنة الشريفة - قد جعلاً الإيمان بالملائكة العنصر الأول من عناصر الإيمان بعد الإيمان به سبحانه .. فمن القرآن قوله تعالى " أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله " .^(١)

ومن السنة : ما رواه مسلم وغيره عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال - جواباً لجبريل عندما سأل عن الإيمان - " الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره " .^(٢)

هذا : وسأتي حديثنا عن " الملائكة " من جهات ثلاث :

- عصمتهم .

- هل الملائكة أفضل أم آدم وبنوه ؟

- سجود الملائكة لآدم وحقيقة هذا السجود .

أولاً : القرطبي وعصمة الملائكة :^(٣)

اختلف العلماء هل الملائكة معصومون أم لا ؟ لكن المذهب الحق - من وجهة نظر القرطبي كما هو من وجهة نظر جمهور علماء الكلام - أن الملائكة بفطرتهم معصومون ومنزهون عن ارتكاب الآثام والخطايا .

(١) من الآية ٢٨٥ من سورة البقرة

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ ص ١٥٧ باب تعريف الإسلام والإيمان .

(٣) لم ينازع القرطبي علماء الكلام في أدلة وجود الملائكة وأنها الكتاب والسنة والاجماع مما يفنى عن إفراده بذكر خاص .

قال تعالى " لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " (١) وقال " يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون " (٢) وقال " يسبحون الليل والنهار لا يفترون " (٣) إلى غير ذلك من الآيات .

وقد اعترض المخالفون بقوله تعالى - على لسان الملائكة عندما قال لهم اني جاعل في الأرض خليفة - " أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك " (٤) فإن في قولهم هذا - حسب زعم هؤلاء - غيبة لأدم وتزكية للنفس واتباعاً للظن وكلها أمور تتنافى مع العصمة .

لكن الامام القرطبي لا يرى فيما ذكره الخصم دليلاً على مدعاه ، ويخرج سؤال الملائكة " أتجعل فيها من يفسد فيها الخ " على ثلاثة أوجه يرجع الأول منها .

وهذه الوجه الثلاثة هي :

الوجه الأول : " ان الملائكة قد رأت وعلمت ما كان من إفساد الجن وسفكهم الدماء . وذلك لأن الأرض كان فيها الجن قبل خلق آدم فافسدوا وسفكوا الدماء فجاء قولهم " أتجعل فيها " على جهة الاستفهام المحض : هل هذا الخليفة على طريقة من تقدم من الجن أم لا ؟ " (٥)

والوجه الثاني : " ان الله - تعالى - أعلمهم أن الخليفة سيكون من ذريته قوم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء ، فقالوا لذلك هذه المقالة إما على طريق

(١) التحريم ٦٠ .

(٢) النحل ٥٠ .

(٣) الأنبياء : ٢٠ .

(٤) البقرة ٢٠ .

(٥) الجامع ج ١ ص ١٨٩ - دار الكتب العلمية - بيروت .

التعجب من استخلاف الله من يعصيه أو من عصيان الله من يستخلفه في أرضه
وينعم عليه بذلك ، وأما على طريق الاستعظام والأكبار للفصلين جميعاً الاستخلاف
والعصيان " (١) .

والوجه الثالث : " أن الله كان قد أعلمهم أنه إذا جعل في الأرض خلقاً
أفسدوا وسفكوا الدماء فسألوا - حين قال تعالى " انى جعل فى الأرض خليفة " -
أهو الذى أعلمهم أم غيره " (٢) .

بتلك الوجوه الثلاثة دفع القرطبي شبهة الخصم في التمسك بالآية الكريمة
وأجاب عنها ، إلا أنه يميل إلى الوجه الأول ويرجح ذلك عندما يقول " والقول الأول
حسن جداً " .

وعليه : فليس في مقالة الملائكة غيبة لأدم ولا إتباع للظن ولا تزكية للنفس ،
وبالتالى فليس فيه ما يقدح في عصمتهم ، وقد أثبت القرآن لهم ذلك عندما قال " بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون " (٣) .

ثانياً : هل الملائكة أفضل أم آدم وبنوه ؟

يجيب القرطبي بأن الناس في هذا الباب على قولين : أحدهما يفضل
الملائكة ، والآخر يذهب إلى تفضيل الرسل من البشر على الرسل من الملائكة .
لكن القرطبي يرفض القولين معاً ولا يرى في أى منهما ما يدعوه إلى اعتقاده
أو الجزم به (٤) .

(١) ، (٢) المصدر السابق والصحيفة .

(٣) الأنبياء : ٢٧ .

(٤) وهو بهذا القول يعلن مخالفته لما عليه جمهور الأشاعرة والشيعة الذين يقولون بتفضيل الأنبياء
على الملائكة ، انظر : شرح الطوائف للأصفهاني ص ٢١٧ - المطبعة الخيرية بمصر ، المحصل
للرازي ص ٢٢١ مكتبة الكليات الأزهرية .

ويرى أن القطع فى المسألة يحتاج إلى توقيف من الشرع وإلى نص صريح من الله أو من رسوله ، ومثل هذا النص أو التوقيف غير موجود .

لذلك فقد رأينا أن يذكر أدلة الفريقين ثم يبطلها ويرد عليها وذلك كما يتضح من نصه التالى :

يقول القرطبى " واختلف العلماء فى هذا الباب أيما أفضل الملائكة أو بنو آدم على قولين :

فذهب قوم إلى أن الرسل من البشر أفضل من الرسل من الملائكة ، والأولياء من البشر أفضل من الأولياء من الملائكة .

وذهب آخرون إلى أن الملائكة أفضل .

احتج من فضل الملائكة بأنهم " عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعلمون " " لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " وقوله " لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون " ^(١) وقوله " قل لا أقول لكم عندى خزانة الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك " ^(٢)

واحتج من فضل بنى آدم بقوله تعالى " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية " ^(٣)

وقوله عليه السلام " وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى بما يفعل " ^(٤) وبما جاء فى الأحاديث من أن الله تعالى يباهى بأهل عرفات الملائكة ولا يباهى إلا بالأفضل " ^(٥)

(١) النساء : ١٧٢ (وانظر فى الاحتجاج بتلك الآية : شرح المطالع ص ١١٢ - المطبعة الخيرية بمصر ، المحصل من ٢٢٢ - مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) الانعام : ٥٠ (وانظر فى الاحتجاج بتلك الآية : شرح المطالع ص ١١٢) .

(٣) البيئ : ٧ .

(٤) أخرجه أبوداود .

(٥) الجامع ج ١ ص ١٩٨ .

" كما احتج من فضل آدم وبينه بقوله تعالى للملائكة " اسجدوا لآدم " قالوا :
وذلك يدل على أنه كان أفضل منهم " (١).

لكن الإمام القرطبي يرفض هذا الاستدلال ويقول : " إن المسجود له لا يكون
أفضل من الساجد ، ألا ترى أن الكعبة مسجود لها والأنبياء والخلق يسجدون نحوها
ثم إن الأنبياء خير من الكعبة باتفاق الأمة " (٢).

ويضيف " إن السجود لا يكون إلا لله تعالى لأن السجود عبادة والعبادة لا
تكون إلا لله ، فإذا كان كذلك فكأن السجود إلى جهة لا يدل على أن الجهة خير من
الساجد العابد وهذا واضح " (٣).

ويؤكد هذا المعنى عندما يقول " إن معنى : اسجدوا لآدم - اسجدوا لى
مستقبلين وجه آدم ، وهو كقوله تعالى " أقم الصلاة لدلوك الشمس " (٤) أى عند دلوك
الشمس ، وكقوله " ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين " (٥) أى فقعوا لى - عند
اتمام خلقه ومواجهتهم إياه - ساجدين " (٦).

وينتهى إلى نتيجة مفادها :

مصادقية الاتجاه القائل بأنه " لا طريق إلى القطع بأن الأنبياء أفضل من
الملائكة ولا القطع بأن الملائكة خير منهم ، لأن طريق ذلك خبر الله تعالى وخبر رسوله
أو أجماع الأمة وليس ههنا شيء من ذلك " (٧).

(١) ، (٢) ، (٣) المصدر السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠ (وانظر فى ذلك أيضا : شرح مطالع الأنظار
ص ٢١٢ - المطبعة الخيرية بمصر) .

(٤) الإسراء : ٧٨ .

(٥) سورة هـ : ٧٢ .

(٦) الجامع : ج ١ ص ٢٠٠ .

(٧) المصدر السابق ص ١٩٩ .

وقد مال إلى هذا الاتجاه " السعد " في " المقاصد " ، فقد قال " وليس هناك دليل قاطع يتمسك به كل واحد من الفريقين " ^(١) أى المختلفين في تفضيل الملائكة على الأنبياء أو تفضيل الأنبياء عليهم .

أما أنا : فإننى أريد القرطبي والسعد ومن شايعهما ، وأضيف إلى ما ذكرناه - دعماً وتقوية - أن السؤال : أيهما أفضل الملائكة أم الأنبياء ؟ هو كالسؤال عن عدد الملائكة وعن عدد الأنبياء ؟

وكما أننا لا نملك في جواب هذا السؤال إلا أن نقول : إن بيان عددهم لا يعلم يقيناً إلا من الشرع ولم يرد في بيان عددهم نص قاطع من كتاب أو سنة ولذلك يبقى عددهم غيباً مجهولاً ^(٢) فالأمر ههنا كذلك ، أى أن الجواب هو الجواب لأن السؤال - من وجهة نظرى - هو كالسؤال .

لكن : ربما يسأل سائل :

وإذا لم يكن آدم أفضل من الملائكة فما الحكمة في الأمر بالسجود له ؟
يجيب القرطبي " أن الملائكة لما استعظموا بتسبيحهم وتقديسهم أمرهم بالسجود لغيره ليربهم استغناء عنهم وعن عبادتهم .

وقال بعضهم : عيروا آدم واستصغروه ولم يعرفوا خصائص الصنع به فأمروا بالسجود له تكريماً ^(٣) .

(١) ج ٢ ص ١٤٣ .
(٢) هذا هو الرأي الراجح ، وما قيل في عدد الرسل من أقوال فإنما هي إجتهاادات ليس لدى القائلين بها من دليل يثبت به ، أما الملائكة وعددهم فقد حسم القرآن القضية عندما قال " وما يعلم جنود ربك إلا هو " .
(٣) لكننى لا أميل إلى هذا القول ، إذ فيه ما فيه من منافاة العصمة التى أثبتها القرآن لهم وذلك على النحو الذى بيناه .

ويحتمل أن يكون الله تعالى أمرهم بالسجود له معاقبة لهم على قولهم " أتجعل فيها من يفسد فيها " (١) لما قال لهم " إني جاعل في الأرض خليفة " . (٢)

اعتراض وجواب :

أعترض على القرطبي فيما ذهب إليه من نفى التفاضل بما أثر عن الصحابي الجليل " ابن عباس " أنه فضل الأنبياء من البشر على الملائكة محتجاً بقوله تعالى " لعمرك إنهم لفى سكرتهم يعمهون " (٣) حيث أقسم سبحانه بحياة النبي - صلى الله عليه وسلم - في الوقت الذي لم يرد فيه أنه أقسم بحياة الملائكة فدل ذلك على أنه عليه السلام أفضل من الملائكة .

وهذا الاعتراض قد أورده القرطبي وأجاب عنه في نصه التالي :

" فإن قيل : قد استدل ابن عباس على فضل البشر بأن الله تعالى أقسم بحياة رسوله - صلى الله عليه وسلم - فقال " لعمرك إنهم لفى سكرتهم يعمهون " وأمنه من العذاب يقول " ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر " . (٤)

وقال للملائكة " ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم " . (٥)

قيل له : إنما لم يقسم بحياة الملائكة كما لم يقسم بحياة نفسه سبحانه فلم يقل : لعمرى (٦) ، وأقسم بالسماء والأرض ولم يدل على أنهما أرفع قدرأ من العرش والجنان السبع ، وأقسم بالتين والزيتون ولم يدل على أنهما أفضل مما سواهما .

(١) أى على مجرد السؤال لا أنهم ارتكبوا ذنباً يعاقبون به ليتفق ذلك مع مبدأ العصمة .

(٢) الجامع : ج ١ ص ٢٠١ .

(٣) الحجر : ٧٢ .

(٤) الفتح : ٢٠ .

(٥) الأنبياء : ٢٩٠ .

(٦) لكنه قال " فلا ريبك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم " وقال " هو ربك لنحشرنهم والشیاطین " وقال " هو رب السماء والأرض أنه لحق " فأى فرق يلاحظه القرطبي بين القسم فى الآيات الثلاث وبين ما قال بنفيه من قسم ؟

وأما قوله سبحانه " ومن يقل منهم أنى إله من دونه " فهو نظير قوله
لنبيه عليه السلام " لأن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين " (١) فليس فيه
إذن دلالة " (٢).

ثالثاً : كيفية سجود الملائكة :

وإذا لم يكن سجود الملائكة لآدم سجود عبادة فما حقيقة هذا السجود ؟ وهل
كان خاصاً بآدم عليه السلام وعصره أم كان جائزاً بعده ؟

على ذلك يجيب الامام القرطبي فيقول :

" واختلف الناس فى كيفية سجود الملائكة لآدم بعد اتفاقهم على أنه لم يكن
سجود عبادة .

فقال الجمهور : كان هذا أمراً للملائكة بوضع الجباه على الأرض كالسجود
المعتاد فى الصلاة لأنه الظاهر من السجود فى العرف والشرع (٣)

وقال قوم : لم يكن هذا السجود المعتاد اليوم الذى هو وضع الجبهة على
الأرض ولكنه مبقى على أصل اللغة فهو من التذلل والانقياد ، أى اخضعوا لآدم
وأقروا له بالفضل " فسجدوا " أى امتثلوا ما أمروا به .

واختلف أيضاً • هل كان ذلك السجود خاصاً بآدم عليه السلام فلا يجوز
السجود لغيره من جميع العالم إلا الله تعالى أم كان جائزاً بعده إلى زمان يعقوب

(١) الزمر : ٦٥ .

(٢) الجامع : ج ١ ص ٢٠١ .

(٣) وهو الذى عليه القرطبي - أيضاً - كما يشهد به جو السياق .

عليه السلام لقوله تعالى " ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً " فكان آخر ما أبيع من السجود للمخلوقين ٩ .

والذي عليه الأكثر أنه كان مباحاً إلى عصور رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وحرم ببعثته عليه السلام ، فقد ورد أن أصحابه قالوا له - حين سجدت له الشجرة والجمل - نحن أولى بالسجود لك من الشجرة والجمل الشارد ، فنهاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك وبين لهم أن السجود لا يكون إلا لله رب العالمين (٢).

(١) الجامع : ج ١ ص ٢٠ .

(٢) وفي رواية أنه قال لهم : لا تفعلوا فإني لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها " (المصدر السابق والصحيحة) .

ثانياً : سؤال القبر ونعيمه وعذابه

ورأى الإمام القرطبي

من السمعيات التي ورد بها الشرع (سؤال القبر ونعيمه وعذابه) .

وقد خصص القرطبي في كتابه " التذكرة " باباً أطلق عليه " باب في سؤال الملكين للعبد وفي التعوذ من عذاب القبر " (١)

وتحت هذا الباب عقد عدة فصول أجاب فيها عن كثير من تساؤلات القضية وطروحاتها والتي منها :

- الدليل على سؤال القبر .

- الدليل على عذابه ونعيمه .

- انكار عذاب القبر وشبه المنكرين والرد عليهم .

- صفار الموتى هل يسألون ؟

- ما ينجي المؤمن من أهوال القبر وفتنته .

ونحن بدورنا سنتتبع هذه القضايا كما ذكرها مبرزين جهده في بيانها

والدفاع عنها وذلك على النحو التالي :

أولاً : سؤال القبر :

قد مر بنا - منذ قليل - قول الامام القرطبي " اعلم أن أهل الحق نابذوا

المعتزلة وخالفوهم وأثبتوا الصراط والميزان وعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير " .

(١) انظر - المصدر المذكور ص ١٠٨ دار احياء الكتب العربية .

أما دليله على ذلك فهو آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن القرآن قوله تعالى " يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة " (١)

ففى " الجامع " للقرطبي " نزلت فى سؤال القبر يقال : من ربك ؟ فيقول .
ربى الله ودينى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك قوله " يثبت الله الذين آمنوا بالقول
الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة " (٢)

وكذلك قوله تعالى " ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا إثنتين " (٣) فقد قال القرطبي
بعدها " استدل العلماء من هذا فى إثبات سؤال القبر " (٤)

ومن السنة :

كذلك فقد وجد فى السنة ما يثبت هذا ويدل عليه ، ومن الأحاديث التى
استشهد بها فى هذا الباب : ما جاء فى الصحيحين أن النبى - صلى الله عليه وسلم
- قال : " إن العبد إذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع
نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له : ما كنت تقول فى هذا الرجل محمد صلى الله
عليه وسلم ؟ فأما المؤمن فيقول : أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له : انظر إلى
مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً فى الجنة فيراهما جميعاً ، قال قتادة . وذكر
لنا أنه يفسح له فى قبره ، ثم رجع إلى حديث أنس قال : وأما الكافر والمنافق فيقال
له : ما كنت تقول فى هذا الرجل ؟ فيقول : لا أدري كنت أقول ما يقوله الناس .

(١) من الآية ٢٧ من سورة إبراهيم .

(٢) الجامع : ج ٩ ص ٢٢٨ - دار الكتب الجامعية - بيروت .

(٣) الآية ١١ من سورة غافر .

(٤) الجامع : ج ٥ ص ١٩٤ .

فيقال له : لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة
يسمعا من يليه إلا الثقلين " (١)

وفى الباب أحاديث كثيرة استشهد بها القرطبي ونص عليها فى " التذكرة "
فاليراجع إليها من شاء . (٢)

ثانياً : نعيم وعذابه :

أما نعيم القبر فهو - كسؤاله - يستدل عليه القرطبي بالكتاب والسنة .

أما الكتاب : فقولہ تعالى " ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل
أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم
يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون " (٣)

يتخذ القرطبي من الآية دليلاً على نعيم القبر وحياة الشهداء بعد استشهداهم
فيقول : " والشهداء أحياء كما قال الله تعالى " (٤)

كما يرد على المخالفين الذين يذهبون فى الآية مذهباً آخر فيقول " وليس
معناه أنهم " سيحيون " إذ لو كان كذلك لم يكن بين الشهداء وبين غيرهم فرق إذ كل
أحد سيحيا " (٥)

ويؤكد هذا المعنى عندما يقول :

" وأما من تأول فى الشهداء أنهم أحياء بمعنى أنهم سيحيون فبعبء يرده

(١) التذكرة . ص ١١٨ . واللفظ للبخارى ج ١ ص ٢٣٨ طبعة مصطفى الحلبي - بدون تاريخ .

(٢) انظر : المصدر المذكور ص ١٠٨ - ١١٨ .

(٣) الآيات ١٦٩ - ١٧٠ من سورة آل عمران .

(٤) الجامع : ج ٢ ص ١١٧ .

(٥) المصدر السابق والصحيحة .

الكتاب والسنة ، فان قوله تعالى " بل أحياء " دليل على حياتهم وأنهم يرزقون ولا يرزق إلا حي " . (١)

وفى " الجامع " " إن أولياء الشهداء كانوا إذا أصابتهم نعمة وسرور تحسروا وقالوا : نحن فى النعمة والسرور وأبائنا وأبنائنا وأخواتنا فى القبور ، فأنزل الله تعالى هذه الآية تنقيساً عنهم وأخباراً عن حال قتلاهم " (٢) وأنهم يرزقون وينعمون . ولم يتخذ الامام القرطبي من الآية دليلاً على نعيم القبر فقط بل على عذابه كذلك .

فهو يقول " وإذا كان الله تعالى يحييهم بعد الموت ليرزقهم فيجوز أن يحيى الكفار ليعذبهم ويكون فيه دليل على عذاب القبر " . (٣)

وأما من السنة : فقول النبي صلى الله عليه وسلم من الحديث الصحيح " القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النار " (٤) والقرطبي تعليق على هذا الحديث كما أن له رأياً فى بيانه وتوضيح المراد منه سنعرض له بعد .

هذا عن نعيم القبر ، أما عن " عذابه " فالأدلة كثيرة موفورة منها :

قول الله تعالى فى آل فرعون " النار يعرضون عليها غدواً وعشيا " (٥) أى فى القبر بعد السؤال بدليل قوله تعالى " ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " .

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ١٧٣ .

(٢) المصدر السابق ج ٤ ص ١٧٢ .

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ١١٧ .

(٤) التذكرة : ص ١٢٢ .

(٥) من الآية ٤٦ من سورة غافر .

يقول القرطبي في ذلك " احتج أهل العلم في تثبيت عذاب القبر بقوله تعالى " النار يعرضون عليها غدواً وعشيا " (١) ما دامت الدنيا ، كذلك قال مجاهد وعكرمة ومقاتل ومحمد بن كعب كلهم قال : هذه الآية تدل على عذاب القبر في الدنيا ألا تراه يقول عن عذاب الآخرة " ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " (٢)

وينكر على من قصر العرض المذكور على الدار الآخرة وفسره بها فيقول :

" وجعل الفراء في الآية تقديمًا وتأخيرًا مجازه : أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " " النار يعرضون عليها غدواً وعشيا " فجعل العرض في الآخرة وهو خلاف ما ذهب إليه الجمهور من انتظام الكلام على سياقه " (٣)

ومنها : قول الله تعالى في حق الكفار " سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم " (٤)

ففي " الجامع " للقرطبي " العذاب الأول : الفضيحة باطلاع النبي صلى الله عليه وسلم عليهم والعذاب الثاني : عذاب القبر ، وقال الحسن وقتادة : عذاب الدنيا وعذاب القبر ، وقال ابن زيد : الأول : بالمصائب في أموالهم وأولادهم والثاني : عذاب القبر ، وقال الفراء : القتل وعذاب القبر وقيل : الأول أخذ الزكاة من أموالهم وإجراء الحدود عليهم والثاني عذاب القبر " (٥) فهناك - إذن - شبه إجماع على أن أحد العذابين في الآية هو عذاب القبر .

(١) والواقع : أن الآية دليل على نعيم القبر أيضا ، وبيانه : أنه إذا كان هذا العذاب في حق الكفار فيلزم منه كون المؤمنين ميرثين منه فلا يعذبون بل يتمتعون .
أيضا " إذا ثبت هذا في حق آل فرعون ثبت في حق غيرهم - من الكفار والعصاة - لأنه لا قائل بالفرق " (المقاصد ص ١١) .
(٢) الجامع : ج ١٥ ص ٢٠٨ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٠٩ .
(٤) من الآية ١٠١ من سورة التوبة .
(٥) الجامع : ج ٨ ص ١٥٢ .

ومنها : قول الله تعالى فى قوم نوح الذين لم يسمعوا له " أغرقوا فادخلوا ناراً " (١) هكذا عطفاً بالفاء وهو يدل على أن دخولهم النار جاء بعد الاغراق مباشرة ، وإذا كانت القيامة لم تقم بعد فهم إذا فى الدنيا ولا نار فى الدنيا بعد الموت إلا عذاب القبر . (٢)

وفى ذلك يقول القرطبي " قوله " فادخلوا ناراً " أى بعد اغراقهم ، قال القشيري : وهذا يدل على عذاب القبر " . (٣)

ومن الأحاديث : قول النبى صلى الله عليه وسلم عندما مر على قبرين " إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير " (٤) وقد مر بنا قوله صلى الله عليه وسلم " القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النار " .

لكن : إذا كان هذا عن عذاب القبر وأدلتة ونعيم القبر وثبوته فماذا عن حكم ذلك والإيمان به ؟

يجيب القرطبي " الإيمان بعذاب القبر وفتنته واجب ، والتصديق به لازم حسب ما أخبر به الصادق وأن الله تعالى يحيى العبد المكلف (٥) فى قبره برد الحياة إليه ، ويجعله من العقل فى مثل الوصف الذى عاش عليه ليعقل ما يسأل عنه وما يجيب به ويفهم ما آتاه من ربه وما أعد له فى قبره من كرامة أو هوان وبهذا نطقت الأخبار " . (٦)

(١) من الآية ٢٥ من سورة نوح .

(٢) انظر : الجامع - ج ١٨ ص ٢٠١ .

(٣) المصدر السابق والصحيفة .

(٤) صحيح البخارى : ج ١ ص ٢٢٩ .

(٥) هل يعنى هذا القيد " العبد المكلف " أن صفات الموتى - فى مذهب القرطبي - لا حياة لهم فى قبرهم ولا سؤال ؟ هذا ما سنناقشه ونقف عليه فى موضع لاحق .

(٦) التذكرة ص ١١٨ .

ثالثاً : المنكرون لعذاب القبر والرد عليهم ودور القرطبي :

أنكر بعض المتكلمين والفلاسفة وغيرهم سؤال القبر وعذابه ونعيمه وكان المعتزلة - في رأى البعض - في مقدمة هؤلاء المنكرين وذلك كما يصرح به حجة الإسلام الغزالي في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " ، ضد الدين الأيجي في كتابه " المواقف " ، الامام القرطبي في كتابه " التذكرة " .

يقول " الأيجي " " إن المنكرين لعذاب القبر ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة " (١) .

ويقول " القرطبي " " قال بعض المعتزلة : إن الله يعذب الموتى في قبورهم ويحدث فيهم الآلام وهم لا يشعرون فإذا حشروا وجدوا تلك الآلام ، وزعموا أن سبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران أو المغشى عليه لو ضربوا لم يحنوا الآلام ، فإذا عاد اليهم العقل وجدوا تلك الآلام .

وأما الباقيون من المعتزلة مثل ضرار بن عمرو المريسي ويحيى بن كمال وغيرهم فانهم أنكروا عذاب القبر أصلاً وقالوا إن من مات فهو ميت في قبره إلى يوم البعث " (٢) .

هذا هو القرطبي والعضد يسجلان على المعتزلة انكارهم لعذاب القبر ، لكننا - من ناحية أخرى - نرى القاضي عبد الجبار - زعيم المعتزلة - ينكر هذا القول ويرفض هذا الاتهام ويبريء ساحة فرقته من شناعة القول به ويقصر انكار عذاب القبر على عمرو بن ضرار الذي تحول - حسب قوله - من الاعتزال إلى الجبرية .

(١) المواقف : النسخة المجردة ص ٢٧٢ طبعة عالم الكتب - بيروت .

(٢) التذكرة : ص ١٢٢ .

يقول القاضى " وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شئ يحكى عن
ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا نرى ابن
الراوندى يشنع علينا ويقول ان المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقولون به " (١)

هذا هو عبد الجبار يؤمن بعذاب القبر ويعتبر اتهام المعتزلة بأنهم منكرون له
تشنيعاً وتشويشاً ، فهل يعنى هذا أن نحكم على القرطبى والايجى بالخطأ ومجافاة
الحقيقة ؟ أم أن التوفيق بين الاتجاهين ممكن ؟

الواقع : أنه لا اشكال هناك ، وذلك واضح بقليل من الفكر وبصيص من النظر
، فقد جاءت عبارة القاضى تخص المتقدمين من المعتزلة - وهذا أمر طبيعى - بينما
يصب عضد الدين الايجى والامام القرطبى جل اتهامهما على المتأخرين منهم فلا
تعارض " (٢)

وسواء صح هذا على التوفيق أو لم يصح فإن هذا لا يتعلق به غرضنا ، أما
ما يتعلق به الغرض فهو شبه المنكرين ودور الامام القرطبى فى بيانها والرد
عليها .

لقد أثار المنكرون لعذاب القبر شبههاً عديدة تتبعها القرطبى وأجاب عنها
وذلك كما يتضح من العرض التالى :

يقول رحمه الله " أنكرت الملحدة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذاهب
الفلاسفة عذاب القبر وأنه ليس له حقيقة واحتجوا بأن قالوا :

- إننا نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة يضربون الناس ولا نجد حياة
ولا شعابين .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢٠ .

(٢) ولا يقال : لكن عبارة القرطبى قد عمت ، لأننا نقول : يمكن أن ينصرف العموم إلى جميع
المتأخرين فلا يخل فيه المتقدمون إلا ما صرح بذكره

- وكذلك لو كشفنا عنه في كل حالة لوجدناه فيه لم يذهب ولم يتغير .

- وكيف يصح إعادته ونحن لو وضعنا الزئبق بين عينيه لوجدناه بحاله فكيف يجلس ويضرب ولا يتفرق ؟

- وكيف يصح إعادته وما ذكرتموه من الفسحة ^(١) ونحن نفتح القبر فنجد لحدّه ضيقاً ونجد مساحته على حد ما حفرناه لم يتغير فكيف يسعه ويسع الملائكة السائلين له ؟ ^(٢).

وهذه الشبه قد أجاب عنها القرطبي بوجوه منها :

- أن عذاب القبر قد ورد به الخبر فنؤمن به كما ورد ولا نبحث فيما وراء ذلك من الكيف فذلك مغيب عنا ولم نكلف معرفته .

- أن هذه الأمور التي ذكروها جائزة في حقنا وممكنة لنا بمعنى أننا - لو شئنا - لأزلنا الزئبق عن عينيه حتى نقعده ثم نرد الزئبق مرة أخرى .

- ولو شئنا كذلك لوسعنا عليه القبر وعمقناه حتى يقوم ويقعد ، فإذا كان ذلك جائزاً في حقنا فلا يبعد من قدرة الله تعالى .

- أن القائلين بهذه الشبه قد وقعوا في خطأ عظيم عندما اعتقدوا أن حياة القبر البرزخية مثل الحياة الدنيوية لها نفس قوانينها وقيوها مع أن الفرق بين الحياتين كبير وعميق وهو كالفرق بين الدنيا بقوانينها والآخرة بنواميسها .

يقول القرطبي في ذلك " والجواب : أنا نؤمن بما ذكرناه والله أن يفعل ما

(١) يشير إلى ما ذكرته بعض الروايات من أن الميت يفسح له في قبره سبعون ذراعاً إن كان من أهل التقوى .

(٢) التذكرة : ص ١١٩ .

يشاء من عقاب ونعيم ويصرف أبصارنا عن جميع ذلك بل يغييه عنا ، فلا يبعد في قدرة الله تعالى فعل ذلك كله إذ هو القادر على كل ممكن جائز ، بل لا يبعد في قدرتنا فإننا لو شئنا لأزلنا الزئبق عن عينييه ثم نضعه ونرد الزئبق مكانه ، وكذلك يمكننا أن نعمق القبر ونوسعه حتى يقوم فيه قياماً فضلاً عن القعود ، وكذلك يمكننا أن نوسع القبر ما نتي ذراع فضلاً عن سبعين ذراعاً والرب سبحانه أبسط منا قدرة وأقوى منا قوة وأسرع فعلاً وأحصى منا حساباً " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " (١).

ويضيف القرطبي " إن أحوال المقابر وأهلها على خلاف عادات أهل الدنيا في حياتهم فكيف تقاس أحوال الآخرة على أحوال الدنيا ولولا خبر الصادق بذلك لم نعرف شيئاً مما هنالك " (٢).

شبهة أخرى :

وقد أثار المنكرون شبهة أخرى مير عنها القرطبي هكذا : " فان قالوا : كل حديث يخالف مقتضى العقل يقطع بتخطئة ناقله ، ونحن نرى المصلوب على صلبه مدة طويلة وهو لا يسأل ولا يحيا ، وكذلك يشاهد الميت على سريره وهو لا يجيب سائلاً ولا يتحرك ، ومن افترسته السباع ونهشته الطيور وتفرقت أجزاؤه في أجواف الطير وبطن الحيتان وحواصل الطيور وأقاصى التخوم ومدارج الرياح فكيف تجمع أجزاؤه ؟ أم كيف تتألف أعضاؤه ؟ وكيف تتصور مسألة الملكين لمن هذا وصفه ؟ أم كيف يصير القبر على من هذا حاله روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار ؟

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ ببعض تصرف .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٠ .

والجواب من وجوه أربعة :

أحدها : أن الذى جاء بهذا هم الذين جاءوا بالصلوات الخمس وليس لنا إلا ما نقلوه لنا من ذلك .

الثانى : ما ذكره القاضى ^(١) - لسان الأمة - وهو أن المدفونين فى القبور يسألون ، والذين بقوا على وجه الأرض فإن الله تعالى يحجب المكلفين عما يجرى عليهم كما حجبهم عن رؤية الملائكة مع رؤية الأنبياء عليهم السلام لهم ، ومن أنكر ذلك فإلنكر نزول جبريل عليه السلام على الأنبياء عليهم السلام ^(٢) ، وقد قال الله فى وصف الشياطين " أنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم " .

الثالث : قال بعض العلماء لا يبعد أن ترد الحياة إلى المصلوب ونحن لا نشعر به ^(٣) كما أننا نحسب المغمى عليه ميتاً وكذلك صاحب السكينة وندفقه على حسابان الموت ، ومن تفرقت أجزاؤه فلا يبعد أن يخلق الله الحياة فى أجزائه ويعيده كما كان كما فعل بالرجل الذى أمر إذا مات أن يحرق ثم يسحق ثم يذرى حتى تنسفه الرياح " الحديث " وفيه : فأمر الله البر فجمع ما فيه ، وأمر البحر فجمع ما فيه ، ثم قال :

(١) لعله " الباقلانى " فقد أكثر القرطبى الاقتباس منه .

(٢) نعم : فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى القدرة على رؤية جبريل عليه السلام ويسماع أقواله ولا يراه ولا يسمعه أحد من الحاضرين من الصحابة رضوان الله عليهم .
أيضاً " فإننا ننظر فى الفضاء الخارجى فلا نرى شيئاً مع أن الآلات من أجهزة الإرسال تبت صوراً وأصواتاً ، فإذا تمنا بفتح أجهزة الاستقبال رأينا صوراً تتحرك وسمعنا أصواتاً مفهومة مع أننا لم نر شيئاً فى الفضاء الخارجى ، وهذا كله من العلم الذى هدى له الإنسان فى العصر الحديث فكيف بواهب العلم وخالق الإنسان أيعجز عن جعل المحترق ومن أكلته السباع حقيقة مجسمة تتلقى الوعد أو الوعيد وتحس بالذلة أو الألم ؟ " .

د . محمد الأنور حامد عيسى - فى العقيدة والأخلاق ص ١٤٤ مطبعة الأنوار المحمدية ٣ درب الأتراك بالقاهرة .

(٣) وهذا ليس ببعيد : فقد ينام شخصان بيننا أحدهما ينعم والآخر يعذب ولا يشعر بذلك أحد ممن حولهما ثم إذا استيقظا أخبر كل واحد منهما عما كان فيه .

ما حملك على ما فعلت ؟ قال : خشيتك أو مخافتك " (١) وفى التنزيل " فخذ أربعة من الطير " .

الرابع : قال أبو المعالى : المرضى عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى من القلب أو غيره فيحيها ويوجه السؤال إليها وذلك غير مستحيل عقلاً .

قال بعض علمائنا - وليس هذا بأبعد من النذر الذى أخرجه الله من صلب آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم ألاست بربكم قالوا بلى " (٢)

بهذه الردود دافع القرطبي عن عقيدة سوال القبر ونعيمه وعذابه وهى عقيدة أهل السنة والجماعة وأجاب عن شبهات الخصم واعتراضاته (٣)

إلا أننى - وقد تتبعت كتابات الامام القرطبي فى هذا الباب قد اتضح لى أن الرجل رحمه الله - فى ذكره لشبه المنكرين لعذاب القبر وسؤاله - قد ركز على الشبه العقلية " بينما أهمل الشبه " النقلية " فلم يشر إليها لا من قريب ولا من بعيد ، مع أن هذه الشبه كثيرة واعتماد الخصم عليها لا يقل من اعتماده على الشبه العقلية .

ولأن البحث - كما يقتضيه طبيعته ونوعه - لا يتعلق بسرد الأدلة واقتباس الشبه بقدر ما يعنى بالكشف عن " الجانب الكلامى فى فكر الإمام القرطبي " ووزنه وثقله فإننى لا أجد نفسى مضطراً إلى سرد تلك الشبه ومناقشتها (٤)

(١) رواه البخارى ومسلم .

(٢) التذكرة : ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٣) وهناك رأى يضيفه الامام القرطبي إلى " الكرامية " وينسبها إليهم فأنهم يقولون " عذاب القبر جائز وأنه يجرى على الموتى من غير رد الأرواح إلى الأبدان وأن الميت يجوز أن يتألم ويحس ويعلم " وهو قول فسادته يغنى عن جوابه (انظر : التذكرة - للقرطبي ص ١٢٣) .

(٤) وإن كان هذا لا يمنع من أن نضع أمام القارئ نموذجاً من تلك الشبه النقلية التى تمسك بها المنكرون رجاء أن يدرك أنه لا متمسك لهم بها ولا تشهد لهم . =

إلا أن هناك سؤالاً ما زال في حاجة إلى جواب ويتعلق باتجاه القرطبي ورأيه حول :

رابعاً : صفار الموتى هل يسألون ؟

فقد أجمعت الأمة على أن الأنبياء لا يفتنون في قبورهم ولكنهم اختلفوا فيمن مات دون البلوغ هل يسأل ؟ وهل يعذب أو ينعم أم لا ؟

= ولعل من أشهر تلك الأدلة وعدتها في نظر الخصم قوله تعالى " وانما تولون أجوركم يوم القيامة " (آل عمران ١٨٥) فقد قالوا : إن تولية الأجور - كما تصرح الآية - إنما يكون في القيامة لا قبلها وهو نفى لعذاب القبر .

ومعناه : قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى " (الزمر ٤٢) .

تمسك المنكرون بتلك الآية قائلين " إن الأرواح لا ترجع إلى الأجساد إلا إلى أجل مسمى وهو يوم القيامة " ولا يخفى ما فيه من نفى لحياة القبر وسؤاله وبالتالي عذابه أو نعمته (انظر : الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٨٨ - ٨٩) .

كما يستدل المنكرون بقوله تعالى " كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميّتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون " .

وبقوله " ربنا أمتنا إثنين وأحييتنا إثنين " ويقولوه " ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيامة تبهثون " وقالوا : أن الآيات أخبرت بحياتين وموتتين فلو قلنا بحياة في القبر لكانت ثلاث إحياءات وثلاث موّاتات فيكون تكذيباً للقرآن الكريم .

تلك أشهر الأدلة وهي - كما قلت - لا تنتج دعوى المنكرين ولا تشهد لهم .

- أما الآية الأولى : فأنها تحكى أن تولية الأجور واستيفائها إنما يكون يوم القيامة وهو لا يمنح الوائتاً من النعيم وصوراً من العذاب قبلها وذلك واضح .

- وكذلك الآية الثانية ، ذلك أن قوله تعالى " ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى " معناه : أن النفس التي لم تمت في منامها تترك في بدن صاحبها إلى أجل مسمى لها وقدر لها في الأزل كما قال سبحانه " فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون " وليس ما ذكروا من أن روح من مات لا يرجع إلى بدنه إلا إلى يوم القيامة (انظر تفسير الآية المذكورة عند ابن كثير والقرطبي) .

- أما الآيات الأخيرة فليس فيها دليل على ما يدعون ولا أدرى كيف احتج بها الخصم إذ أنها لا تنتج مطلوبه بل يمكن أن يستعمل بعضها للدلائل على عقيدة الجمهور .

فالآية الأولى دليل على حياة القبر لا على نفياها ، ذلك أن قوله تعالى " ثم إليه ترجعون " جاء بعد قوله " ثم يحييكم " ولو كانت الحياة المذكورة حياة دائمة أبدية لما صح هذا الترتيب فكانت بذلك دليلاً على حياة القبر .

أيضاً : فإن إثبات الواحد أو الاثنين لا ينفي وجود الثاني أو الثالث لاسيما إذا كان المذكور محل انكار ورفض من البعض والحال هنا كذلك .

فقد اقتصر على حياة القبر والحشر لأن سياق الآيات في الرد على من أنكر الحياتين ، وهو الجواب عن الآية الثانية والثالثة .

انظر : المقاصد لسعد الدين التفتازاني ص ١٤١ .

ويهمنا أن نقف على رأي القرطبي في المسألة وهل يصادف قبوراً
وارتباطاً ؟

يقول رحمه الله : " فإن قالوا : ما حكم الصغار عندهم ؟ قلنا : هم كالبالغين
وإن العقل يكمل لهم ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم ويلهمون الجواب عما يسألون
عنه ، وهذا تقتضيه ظواهر الأخبار ، فقد جاء أن القبر ينضم عليه كما ينضم على
الكبار " (١).

فالقرطبي - كما ترى - يقرر أن صغار الموتى شأنهم شأن كبارهم يسألون
وأن الله تعالى يكمل لهم عقولهم حتى يدركوا السؤال ويفهموا الجواب وذلك اعتماداً
على نصوص لم يصرح بذكرها .

ولعل من هذه النصوص ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم صلى جنازة صبي فسمع من دعائه : اللهم قه عذاب القبر " (٢)
إلا أنني لا أميل إلى ما ذهب إليه القرطبي وأرى - خلافاً لما يرى - أن سؤال
القبر إنما يكون للمكلفين خاصة ، ولأن الصبي غير مكلف ورفع عنه القلم حتى يدرك
ويحلم فإنه لذلك لا يسأل .

وكيف يسأل ويقال له : ماذا تقول في الرجل المبعوث فيكم وهو لا يعقل
الرسول أو المرسل ؟

أما قول القرطبي : إن الله يكمل للصغار في القبر عقولهم حتى يعقلوا
السؤال ويدركوا الجواب فإنه يفتقر إلى الدليل فضلاً عن أنه يحمل بين طياته دليل
فساده .

(١) التذكرة - ص ١٢١ .

(٢) ذكره مالك في الموطأ .

إذ معناه أنهم - حتى آخر لحظة في حياتهم وحتى اللحظة التي لقوا فيها ربهم - لم يدركوا ولم يميزوا فيكون السؤال حينئذ سؤالاً عما لم يتمكنوا من معرفته^(١) فيكون عبثاً بل قبحاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

أما حديث " اللهم قه عذاب القبر " فقد قيل في جوابه : ان المراد به ليس عذاب القبر الناتج عن ترك طاعة أو فعل معصية فإنه لم يرتكب ذنباً ولم يفعل معصية وإنما المراد ما يحصل للصبي المقبور من الآلام والحسرات بسبب ما يحدث من بكاء أهله وحزنهم لموته .

إلا أنني لا أفضل هذا الجواب ولا أرجحه ، والذي أراه أن الدعاء المذكور " اللهم قه عذاب القبر " إن صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صبي فهو من باب " ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا " مع ما هو مقرر شرعاً من رفع المؤاخذة على الخطأ والنسيان .

أيضاً : فقد تواتر عنه - صلى الله عليه وسلم - استعاذته من عذاب القبر واستفاد ذلك في أدعيته الماثورة مع ما هو معلوم من أن الأنبياء لا يسألون ولا يعذبون في قبورهم .

كذلك : فإنه يمكن - من وجهة نظري - التعامل مع الحديث من باب ثالث فيقال : إن الصبي المذكور كان مميزاً فيكون مكلفاً أو يلحق بالكلفين وبالتالي يجوز في حقه السؤال^(٢) لكن كلامنا في الصبي غير المميز فهو الذي نقول أنه لا يسأل .

(١) وفيه ما فيه من التكليف بما لا يطاق وما ليس في الوسع ، كيف ؟ وقد قال الله تعالى " والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا تكلف نفساً إلا وسعها " (الأعراف ٤٢) .

(٢) وهذا الوجه هو الذي أميل إليه وأعتبره الأقرب إلى الصواب .

خامساً : ما ينجي المؤمن من أهوال القبر وفتنته :

ذكر الامام القرطبي - استناداً إلى ما صحت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - أن بعض المؤمنين لا يفتنون في قبورهم وقد حصر أصنافهم في خمسة (١).

الأول : : " المرابطة في سبيل الله " استناداً إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم " رباط يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه ، وإن مات أجرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان " (٢) أى أمن فتنة القبر وشدته

الثانى : " الشهيد " استناداً إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم عندما سأله رجل يا رسول الله : ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد ؟ فأجابه " كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة " (٣)

الثالث : " الاكثار من قراءة سورة الملك " استناداً لما رواه الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : ضرب رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خباه على قبر وهو لا يحسب أنه قبر فإذا قبر إنسان يقرأ سورة الملك حتى ختمها فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ضربت خبائى على قبر وأنا لا أحسب أنه قبر فإذا بقبر إنسان يقرأ سورة الملك حتى ختمها ، فقال صلى الله عليه وسلم : هى المانعة هى المنجية من عذاب القبر . (٤)

(١) انظر : التذكرة : ص ١٤٠ - ١٤٥ دار احياء الكتب العربية .

(٢) رواه مسلم فى صحيحه ، وقد ذكره القرطبي فى التذكرة ص ١٤٠ .

(٣) رواه النسائى فى كتاب الجنائز ج ٤ ص ٨١ وذكره القرطبي فى التذكرة ص ١٤٢ .

(٤) سنن الترمذى - كتاب فضائل القرآن ج ٥ ص ١٦٤ .

الرابع : " المريض الصابر " إستناداً إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم " من مات مريضاً مات شهيداً ووقى عذاب القبر " (١).

وقد قيد البعض نوع المرض وخصصه " بالمبطون " وهو الذي يموت من داء فى بطنه إستناداً إلى ما جاء فى سنن الترمذى عن جامع بن شداد قال : سمعت عبد الله بن يسار يقول : كنت جالسا عند سليمان بن صرد وخالد بن عرفة فذكروا أن رجلاً مات ببطنه فإذا هما يشتهي أن يكونا شهيدى جنازته فقال أحدهما للآخر ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قتله بطنه لم يعذب فى قبره " (٢).

أما أنا فلا أميل إلى هذا التخصيص وأرى أن الحكم عام فى جميع الأمراض وكل الأوبئة التى تخرج عن الحد المألوف ويصعب احتمالها سواء كانت فى البطن أو فى غيره إذ لا قائل بالفرق .

أما الحديث المذكور " من قتله بطنه لم يعذب فى قبره " فليس فيه دليل على التخصيص المشار إليه .

ذلك أن الرسول عليه السلام يشير إلى الأكثر والأغلب فى دواعى الموت وأسبابه وظروفه .

فالكثير الأغلب أن الإنسان عندما يموت لداء أو مرض يكون هذا الداء نابعاً من بطنه التى هى بيت " المعدة " التى هى " بيت الداء " وأصل الأسقام (٣) ، وبالتالى فليس فى الحديث دليل على ما توهموه ، وبذلك يمكن الجمع بين الروایتين .

(١) رواه ابن ماجه عن أبى هريرة .

(٢) سنن الترمذى - كتاب الجنائز من باب : ما جاء فى الشهداء من هم ؟ ج ٢ ص ٢٦٩ وانظر الحديث فى التذكرة للقرطبى ص ١٤٤ .

(٣) ومهما تعددت الأمراض وتنوعت أسبابها فإنه يمكن العود بها جميعاً إلى سبب باطنى ، ويؤيده القول المأثور " المعدة بيت الداء " .

الخامس : " من مات يوم الجمعة أو ليلتها " استناداً إلى ما رواه الترمذى عن عبد الله بن عمرو قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر " . (١)

السادس : وهناك من أضاف إلى تلك الأصناف صنفاً سادساً هم أولئك الذين يوفقون لقراءة " قل هو الله أحد " فى مرض موتهم ، استناداً لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " من قرأ قل هو الله أحد فى مرضه الذى يموت فيه لم يفتن فى قبره وأمن من ضغطة القبر " . (٢)

(١) سنن الترمذى - كتاب الجنائز - باب : ما جاء فىمن مات يوم الجمعة .
(٢) رواه أبو نعيم فى الحلية ج ٢ ص ٢١٢ دار الكتاب العربى - بيروت .

ثالثاً : الميزان وراى الإمام القرطبي

أولاً : أدلته وطرق اثباته :

الميزان حق شهدت به النصوص الدينية من قرآنية وسنية وأجمع عليه المسلمون قبل حدوث المخالفين .

فمن القرآن : قوله تعالى " ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً " (١).

وقوله : " فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأما هاهوية " (٢).

وقوله " فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون " (٣).

ومن السنة : قول النبى - صلى الله عليه وسلم - فيما رواه عبد الله بن عمر " أن الله يستخلص رجلاً من أمتى على رؤس الخلائق فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مد البصر . ثم يقول له : أتتكر من هذا شيئاً ؟ ظلمك كتبته الحافظون ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول : ألك عذر ؟ فيبهت الرجل فيقول : لا يارب " (٤).

وعن أنس رضى الله عنه قال " سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشفع لى يوم القيامة فقال : أنا فاعل ان شاء الله ، قلت : فإن لم ألقك على

(١) الأنبياء : ٤٧ .

(٢) القارة : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٣) الأعراف : ٨ ، ٩ .

(٤) رواه الامام أحمد والترمذى وابن ماجه .

الصراط . قال : فاطلبنى عند الميزان . قلت : فإن لم ألقك عند الميزان . قال : فاطلبنى عند الحوض فإنى لا أخطئ هذه الثلاث " . (١)

وأخرج أبو داود عن الحسن بن عائشة رضى الله عنها أنها ذكرت الآخرة فبكت . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما يبكيك يا عائشة ؟ قالت : ذكرت الآخرة فبكت فهل تذكرون أهلكم يوم القيامة ؟ قال : والذى نفسى بيده فى ثلاثة مواطن فإن أحدا لا يذكر إلا نفسه .

إذا وضعت الموازين ووزنت الأعمال حتى ينظر ابن آدم أيخف ميزانه أم يثقل ، وعند الصحف حتى ينظر أييمينه يأخذ كتابه أو بشماله ، وعند الصراط حتى يجوز " .

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال " كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان فى الميزان ، حبيبتان إلى الرحمن ، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم " . (٢)

وهكذا تشهد بالميزان نصوص الدين وآيات القرآن والتي أجمعت الأمة - قبل وجود المخالف - على الأخذ بظواهرها دون تأويل .

يقول الامام القرطبي - بعد أن أورد هذه النصوص وغيرها - " وقد أجمعت الأمة فى الصدر الاول على الأخذ بهذه الظواهر من غير تأويل ، وإذا أجمعوا على منع التأويل وجب الأخذ بالظاهر وصارت هذه الأحاديث نصوصاً " . (٣)

(١) رواه الترمذى والبيهقى .

(٢) وقد ذكر صاحب شرح الحزينة أن أحاديث الميزان بلغت حد التواتر (شرح الحزينة ص ٥٤ - ٥٥) .

(٣) الجامع : ج ٧ ص ١٠٧ .

وكما يشهد بالميزان آيات القرآن وأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم -
يشهد به كذلك " صريح العقل " إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته (١) ، وهو ما
تعنيه عبارة " اليجي " عندما يقول : " والعمدة في إثباتها - يقصد أمور الآخرة من
الميزان والصراط والحوض - إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال
لذاته مع إخبار الصادق عنها وأجمع عليه المسلمون ونطق به الكتاب " (٢)

ثانياً : صفته وحقيقته ورأي القرطبي :

اختلف المتكلمون في حقيقة الميزان وصفته .

والذي عليه الجمهور والأشاعرة أنه ميزان حسى له كفتان ولسان وساقان عملاً
بظاهر النصوص الواردة في ذلك والتي سبق ذكر بعضها .

يقول " صاحب المقاصد " " ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان
ولسان عملاً بالحقيقة لإمكانها ، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك " (٣)

وقد جاءت عبارات القرطبي مصداقاً لما ذكره صاحب المقاصد حيث قرر -
في نصه السابق - أن آيات الميزان محمولة على ظاهرها وهذا يعني أنه ميزان
حسى مشاهد (٤)

(١) وما يقال من أن الغرض من الميزان إفادة العلم بمقدار الأعمال وهو محال إذ أن ذلك معلوم له
سبحانه غير صحيح ، وسوف تبين الحكمة من الميزان كما يراها الامام القرطبي والمتكلمون
في الصفحات القادمة .

(٢) المواقف - النسخة المجردة ص ٢٨٣ عالم الكتب - بيروت .

(٣) السمعيات من شرح المقاصد ص ١١٨ .

(٤) بل أنه يضيف - في وصف الميزان - " وقد جاء أن كفة الصنات من نور والأخرى من ظلام .
وقد جاء في الخبر : أن الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن يسار العرش ويؤتى بالميزان
فينصب بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن
يسار العرش مقابل النار " (التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ٢١١ دار احياء
الكتب العربية) .

وهذا هو ما يقول به - أيضا - امام أهل السنة " الأشعرى " ، بل أنه يعتبر القول به على ظاهره هو الحق وإن اللجوء إلى تأويله من الابتداع .

يقول الامام الأشعرى - في الميزان - " قال أهل الحق : له لسان وكفتان توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات (١) ، فمن رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ، ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة " (٢) .

وهو تعبير يشاركه القول به الامام القرطبي :

ففي " الأسنى " - اعلم أن أهل الحق نابضوا المعتزلة وخالفوهم واتبعوا السمع والعقل وأثبتوا الرؤية والنظر وأثبتوا الصراط والميزان (٣) وعذاب القبر ومساطة منكر ونكير والمعراج والحوض . واشتد تكبرهم على من ينسب إلى انكار مآثور الأخبار والمستفيض من الآثار في هذه القواعد والعقائد " (٤) .

ثالثاً : ما الذي يوزن ؟ وهل هو ميزان أم موازين ؟ ورأي القرطبي :

اختلف العلماء عندما أرادوا الاجابة على هذا السؤال :

ما الذي يوزن : أهى الأعمال مسجلة فى صحفها ؟ أم الإنسان نفسه ؟

(١) وما دام الحمل على الظاهر هو الحق فإن ما عداه من التأويل هو الباطل المبتدع .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٦٤ تحقيق محمد محي الدين .

(٣) أى اثبتوا كل ذلك من غير تأويل .

(٤) الأسنى : ج ٢ ص ١٩٩ دار الصحابة بطنطا .

ويعتبر هذا النص للقرطبي من أجمع نصوصه وأشملها فى هذا الباب ، إذ وضع أيدينا على عقيدة الرجل ومذهبه فى جل مسائل " السمعيات " (الصراط - الميزان - الحوض - سؤال القبر ونعيمه وعذابه) وأنه كان يؤمن بكل ذلك ويعتقده ويشهد تكبره على من أنكره شأنه - فى ذلك - شأن الجمهور من أهل السنة .

لكن الذى عليه الجمهور هو الأول ، فالذى يوزن إنما هو صحف الأعمال
وكتبتها ، يشهد لذلك أحاديث كثيرة منها : حديث " البطاقة " والذى فيه :

" إن الله يستخلص رجلاً من أمتى على رأس الخلائق يوم القيامة
..... فيخرج له بطاقة فيها : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ،
فيقول : يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات ؟ فيقال : انك لا تعلم ، فتوضع
السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع
اسم الله شيء " (١) .

وفى الحديث أيضاً " يؤتى بالرجل يوم القيامة إلى الميزان فيخرج له تسعة
وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر فيها ذنوبه وخطاياہ فتوضع فى كفة ثم يخرج له
قرطاس مثل الأنملة فيه أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فتوضع فى
كفة فتترجح بخطاياہ " (٢) .

فالذى يوزن - إذن وكما تشهد هذه الأحاديث وغيرها - ليس هو الأعمال
نفسها كما قال بعض العلماء (٣) ، ولا الإنسان نفسه كما يزعم آخرون (٤) ، ولا
الأعمال - من حيث إنها أعراض - تنقلب أجساماً فتوزن كما يدعى فريق رابع (٥)
وإنما الذى يوزن هو صحف الأعمال وكتبتها .

هذا هو الصحيح فى الباب ، وهو الذى عليه الجمهور من علماء الكلام ، وهو
- كذلك - مذهب القرطبي فى المسألة .

(١) رواه الترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، انظر الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ١٠٧ ،
وانظر فى ذلك أيضاً : شرح الطحاوية ص ٢٣٦ ، شرح جوهرة التوحيد ص ٢١٥ .

(٢) رواه الترمذى .

(٣) انظر : الجامع - ج ٧ ص ١٠٧ .

(٤) مستندين إلى حديث " لرجل عبد الله بن مسعود أثقل فى الميزان من جبل أحد " لكنه لا يشهد
لهم ولا يقف أمام الأحاديث الأخرى التى تصرح بأن الموزن إنما هو الصحف .

(٥) انظر : الجامع : ج ٧ ص ١٠٧ ، التنكرة ص ٣٢١ .

يقول رحمه الله " ومن المتكلمين من يقول : ان الله تعالى يقلب الأعراض
أجساماً فيزنها يوم القيامة وهذا ليس بصحيح عندنا .^(١)

والصحيح : أن الموازين تثقل بالكتب التي فيها الأعمال مكتوبة وبها تخف وقد
روى في الخبر ما يحقق ذلك " ^(٢) وهي تلك الأحاديث التي رويها طرفاً منها .

لكن : إذا كان الأمر كذلك - وهو أن الموزون هو صحف الأعمال لا نفس
الأعمال - فهل هو ميزان واحد أم أن لكل مكلف ميزاناً ؟ وإذا كان الصحيح هو
الأول فما القول في صيغة الجمع " ونضع الموازين القسط ليوم القيامة " ^(٣) ؟ وكيف
يمكن التوفيق بينها وبين ما جاء في بعض الأحاديث من صيغة الأفراد ؟

يجيب علي ذلك الامام القرطبي فيقول :

" ذكر الله تعالى الميزان في كتابه بلفظ " الجمع " وجاءت السنة بلفظ الأفراد
والجمع ، فقليل : يجوز أن يكون هناك موازين للعمل الواحد يوزن بكل ميزان منها
صنف من الأعمال كما قال :

ملك تقوم الحادثات لعدله . ∴ فكل حادثة لها ميزان

ويمكن أن يكون ميزاناً واحداً عبر عنه بلفظ الجمع تعظيماً ، كما قال تعالى "
كذبت عاد المرسلين " ^(٤) " كذبت قوم نوح المرسلين " ^(٥) وإنما هو رسول واحد ، وقيل
: المراد بالموازين جمع موزون أي الأعمال الموزونة لا جمع ميزان " ^(٦) .

(١) يريد : ليس بصحيح على مذهب أهل السنة والأشاعرة أي جمهورهم .

(٢) التذكرة : ص ٣٢١ .

(٣) وكذلك قوله سبحانه " فمن ثقلت موازينه " وقوله " ومن خفت موازينه " هكذا بالجمع .

(٤) الشعراء : ١٢٣ .

(٥) الشعراء : ١٠٥ .

(٦) التذكرة : ص ١٢٧ دار أحياء الكتب العربية .

” وقيل : للميزان كفتان وخيوط ولسان فالجمع يرجع إليها “ (١)

وإذا كان الخلاف - هكذا - طويلاً والنزاع منتشرأ ، فإن حقيقة واحدة تبقى الثابتة والمقررة ، وهى أن الذى عليه الجمهور فى المسألة أنه ميزان واحد لكل العباد ولسائر الأعمال ،

وأما الجمع الذى ورد فى بعض الآيات والأحاديث فهو - كما ذكر الامام القرطبى - لتعظيم أمره والتهويل من شأنه وذلك لما يصحب الوزن من أهوال وافزع ، ويكفى أن مصير الإنسان ومآله ومنقلبه وفلاحه أو خسارته إنما يرتبط ارتباطاً واضحاً بهذا الحدث ويكون على قدره (٢) . وذلك كما قال سبحانه :

” فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون “ فلا عجب إذن - والحدث هذا شأنه - أن يوصف بالجمع وإن كان واحداً وأن يشار إليه بالكثرة وإن كان فرداً وذلك فى القرآن وفى لغة العرب كثير وكثير .

رابعاً : من يوزن لهم ورأى الإمام فى ذلك :

لكن : من يوزن لهم ؟ وهل توزن أعمال الكفار ؟ والملائكة والأنبياء ؟ ومن يدخل الجنة بغير حساب ؟

والجواب :

أما الكفار : فلا خلاف فى أن الميزان يشملهم .

(١) الجامع : ج ١١ ص ١٩٤ دار الكتب العلمية .

(٢) فمن خفت موازينه بالكفر والمعصية فلا يمكن أن يدخل الجنة ، ومن ثقلت موازينه بالإيمان والطاعات كان حقا على الله أن يدخله الجنة .

والدليل على ذلك : قوله تعالى فى سورة المؤمنين " ومن خفت موازينه فأئك الذين خسروا أنفسهم فى جهنم خالدون " (١) " فهذا الوعيد - كما يقول القرطبى - بإطلاقه للكفار " (٢) بدليل السياق بعده " ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون " (٣).

ويضيف القرطبى " وفى القرآن ما يدل على أن الكفار مخاطبون بالإيمان والأوامر مسئولون عنها محاسبون بها مجزيون على الإخلال بها ، لأن الله تعالى يقول " وويل للمشركين الذين لا يؤتُونَ الزكاة " (٤) فتوعدهم على منعهم الزكاة .

وأخبر عن المجرمين أنهم يقال لهم " ما سلكنكم فى سقر " (٥) فبان بهذا أن المشركين مخاطبون بالإيمان والبعث وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأنهم مسئولون عنها محاسبون مجزيون على الإخلال بها " (٦) ولا يعنى هذا إلا أن أعمالهم توزن عليهم .

لكن : كيف وقد قال الله - فى حق الكفار " فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً " (٧) ؟

يجيب الامام القرطبى عن هذا النص بوجهين :

الوجه الأول " أن معناه : أنه لا ثواب لهم وأعمالهم مقابلة بالعذاب فلا حسنة لهم توزن فى موازينهم يوم القيامة ، ومن لا حسنة له فهو فى النار .

(١) المؤمنون : ١٠٣ .

(٢) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ٣٠٧ .

(٣) المؤمنون : ١٠٥ .

(٤) فصلت : ٦ ، ٧ .

(٥) وقد بدأ السياق بقوله تعالى . " إلا أصحاب اليمين فى جنات يتساولون عن المجرمين ما سلكنكم فى سقر " (المدثر : ٣٩ - ٤٢) .

(٦) التذكرة : ص ٣٠٧ يتصرف .

(٧) سورة الكهف . ١٠٥ .

قال أبو سعيد الخدرى : يؤتى بأعمال كجبال تهامة فلا تزن شيئاً^(١) .

اذن : فمعنى الآية - على هذا الوجه " فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً " أى وزناً نافعاً .

والوجه الثانى - كما يذكره الامام القرطبى - أن الآية يمكن أن تحمل على المجاز والاستعارة " وكأنه سبحانه قال : فلا قدر لهم عندنا " (٢) .

لكن : يبقى فى المسألة إشكال فى حاجة إلى جواب ، ولا بد أن يكون الجواب واضحاً ومقنعاً .

اعتراض وجواب :

قد يسأل سائل معترضاً : إن حقيقة الوزن - كما نعرفها - مقابلة الحسنات بالسيئات وهذا غير موجود فى الكافر إذ لا حسنة له تقابل بكفره فكيف يتحقق فى أعماله الوزن ؟

وهذا الاعتراض قد صاغه القرطبى وأجاب عنه فى نصه التالى :

" فإن قيل : أما وزن أعمال المؤمنين فظاهر وجهه فتقابل الحسنات بالسيئات فتوجد حقيقة الوزن ، والكافر لا يكون له حسنات فما الذى يقابل بكفره وسيئاته وأنى يتحقق فى أعماله الوزن ؟

فالجواب أن ذلك على وجهين :

(١) التذكرة - ص ٢٠٨ ، وانظر فى طبعه أيضاً : الجامع - ج ١١ ص ٤٥ .
(٢) التذكرة : ص ٢٠٨ . لكن : لا ترى أنه لو جاز توليد الوزن هكذا لجاز فى سائر الآيات إذ لا قائل بالفرق فلا يكون هناك وزن للكفار أصلاً والمعتقد خلافه ؟
إننى لهذا لا أرجح هذه الوجه وأرى أن الوجه الأول هو الأولى .

أحدهما : أن الكافر يحضر له ميزان فيوضع كفره أو كفره وسيئاته في إحدى كفتيه ثم يقال له : هل لك من طاعة تضعها في الكفة الأخرى ؟ فلا يجدها فترتفع الكفة الفارغة وتقع الكفة المشغولة فذلك خفة الميزان وهذا ظاهر الآية لأن الله تعالى وصف الميزان بالخفة لا الموزون وإذا كان فارغا فهو خفيف .

والوجه الآخر : أن الكافر يكون منه صلة الأرحام ومواساة الناس وعتق لمملوك ونحوها مما لو كانت من المسلم لكانت قرينة وطاعة ، فمن كانت له مثل هذه الخيرات من الكفار فأنها تجمع وتوضع في ميزانه غير أن الكفر إذا قابلها رجع بها ولم يخل من أن يكون الجانب الذي فيه الخيرات خفيفاً ^(١) فذلك ميزان الكافر .

لكن : إذا كان هذا عن الكفار والمشركين وكان الوزن في حقهم ثابتاً لاشك في هذا ، فماذا عن طوائف أخرى هم الأنبياء والملائكة ومن يدخل الجنة بغير حساب : هل ينصب لهم ميزان أو ينشر عليهم ديوان ؟

والجواب : أن الميزان وإن كان عاماً لكل الأمم سواء في ذلك المؤمنون وغير المؤمنون إلا أن هناك طوائف يستثنون من ذلك هم الأنبياء والملائكة وأهل البلاء فلا ميزان ينصب لهم ولا صحف تنشر عليهم وإنما يعطون براءات تدخلهم الجنة دون حساب .

أما الأنبياء والملائكة فللعصمة الثابتة في حقهم ، وأما غيرهم من أهل البلاء ومن يدخلون الجنة بغير حساب فللنص عليهم في أحاديث كثيرة منها :

قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : تنصب الموازين يوم القيامة فيؤتى بأهل الصلاة فيؤفون أجورهم بالموازين ، ويؤتى بأهل الصيام فيؤفون أجورهم

(١) التذكرة : ص ٣١٠ .

بالموازين ، ويؤتى بأهل الصدقة فيوفون أجورهم بالموازين ، ويؤتى بأهل الحج فيوفون أجورهم بالموازين ، ويؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر عليهم ديوان ويصب عليهم الأجر صباً بغير حساب " (١)

وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " يؤتى بالشهيد يوم القيامة فينصب للحساب ، ويؤتى بالتصدق فينصب للحساب ، ثم يؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر لهم ديوان ويصب عليهم الأجر صباً حتى إن أهل العافية ليتعنون أن أجسامهم قرضت بالمقاريض من حسن ثواب الله تعالى لهم " (٢)

وفي الحديث القدسي : إذا وجهت إلى عبد من عبادي مصيبة في ماله أو في جسده فلتقاها بصبر جميل استحيت يوم القيامة أن أنصب له ميزاناً أو أن أنشر عليه ديواناً " (٣)

وهكذا تتعدد الأحاديث وتختلف طرقها في بيان تلك الفئة المستثناة ، وفيهم يقول الامام القرطبي " الميزان حق ولا يكون في حق كل أحد بدليل قوله عليه السلام فيقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه " ويؤيده قول النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث آخر - " يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب " فقال عاكشة : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلني منهم ، فقال " اللهم اجعله منهم " وفي رواية " أنت منهم فقام رجل من الأنصار وقال يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " سبقك بها عاكشة " (٤)

(١) . (٢) التذكرة - ص ٣٠٩

(٢) حديث صحيح

(٤) البخاري رفاق ٥٠ ، طب ١٧ ، لباس ١٨ ، مسلم . إيمان ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، الترمذي

قيامه ١٦ ، الدارمي رفاق ٨٦

هذا : ومن تنمة الحديث في هذا الباب أن تطرح سؤالاً عن " الجن " هل

يوازن لهم ؟

وهو سؤال قد طرحه وأجاب عنه موضوع بحثنا الامام القرطبي عندما تساءل

قائلاً :

" فإن قيل : أخبر الله عن الناس أنهم محاسبون مجزيون ، وأخير أنه يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين ^(١) ، ولم يخبر عن ثواب الجن ولا عن حسابهم فما القول في ذلك عندكم وهل تزن أعمالهم ؟

فالجواب :

أنه قد قيل : إن الله تعالى لما قال " والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون " ^(٢) دخل في الجملة الجن والإنس فثبت للجن من وعد الجنة بعموم الآية ما ثبت للإنس .

كذلك فقد قال " أولئك الذين حق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين " ^(٣) ثم قال " ولكل درجات مما عملوا " ^(٤) . وإنما أراد لكل من الجن والإنس ، فقد ذكروا في الوعد والوعيد مع الإنس .

وأخبر تعالى أن الجن يسألون فقال : - مخبراً عما يقال لهم - " يا معشر الجن والإنس ألم ياتكم رسل منكم يقصصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا " ^(٥) وهذا سؤال وإذا ثبت بعض السؤال ثبت كله .

(١) يشير إلى قوله سبحانه " ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين " (السجدة ٥ - ٣) .

(٢) البقرة : ٨٢ . (٣) الأحقاف : ١٨ .

(٤) الأحقاف : ١٩ . (٥) الأنعام : ١٣٠ .

وقال تعالى " وإن صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم مفذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يده يهدى إلى الحق وإلى صراط مستقيم يا قومنا أجيئوا داعى الله وأمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم ومن لا يجب داعى الله فليس بمعجز فى الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك فى ضلال مبين " (١) وهذا يدل صريحاً على أن حكمهم فى الآخرة كالمؤمنين " (٢) وثبت لهم ما ثبت لغيرهم من الحساب والميزان وغيرهما .

خامساً : المخالفون فى الميزان ورد القرطبي :

لقد أنكر الميزان جماعة من علماء الكلام والفرق بينما خالف فيه آخرون فأمنوا به لكن لا على صورته الحسية - كفتان وساقان وإسان - بل على معنى آخر ذهبوا فى بيانه مذاهب شتى على النحو الذى سنبين .

وقد تصدى لهؤلاء وأولئك بعض المتكلمين ممن عنوا ببحث القضية (٣) فردوا عليهم وأثبتوا تهافتهم .

وكان الامام القرطبي واحداً ممن أسهموا فى هذا الباب فأزاح الستار عن المخالفين والمنكرين وعرض أدلتهم ورد عليهم .

يقول القرطبي " وقد أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الأمراض

(١) الأحقاف ٢٩ - ٣٢ .

(٢) التذكرة - ص ٣١١ .

(٣) منهم : الأيجى فى : المواقف ج ٨ ص ٢٢١ ، الأمدى فى غاية المرام ص ٢٠٢ ، أبو المعين النسفى فى بحر الكلام ص ٧٢ ، التفاتانى : فى شرح المقاصد ص ١١٨ ، البغدادى فى أصول الدين ص ٢٤٦ ، الغزالى فى : القسطاط المستقيم ص ٢٨ وغيرهم .

يستحيل وزنها إذ لا تقوم بانفسها " (١) وقالوا إن الآيات الواردة في الوزن يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها وحملها على معنى " العدل والانصاف " .

وهذا المعنى قد تناوله " صاحب المواقف " فقال " إن الميزان قد أنكره المعتزلة عن آخرهم ، إلا أن منهم من أحاله عقلاً ، ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز وقالوا : يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي " . (٢)

كما عرض له بصورة أكثر وضوحاً " النسفى " فى " بحر الكلام " وذلك عندما قال عن المعتزلة " كل موضع ذكر الله فيه الميزان أراد به العدل ، لأن الميزان إنما يحتاج إليه لمعرفة قدر الحسنات والسيئات والله تعالى عالم بذلك كله " . (٣)

ولم يكن المعتزلة وحدهم فى هذا الباب من الإنكار والتأويل بل شاركهم هذا الاتجاه جماعة من علماء الكلام والتفسير أشار القرطبى إلى بعضهم عندما قال :
" قال مجاهد وقتادة والضحاك والأعمش : الوزن والميزان بمعنى العدل والقضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول : هذا الكلام فى وزن هذا وفى ميزانه أى يعادله ويساويه وإن لم يكن هناك وزن " . (٤)

وفى موضع آخر يقول " قال مجاهد وقتادة والضحاك ذكر الميزان مثل وليس ثم ميزان وإنما هو العدل " (٥) " وقيل : الميزان الكتاب الذى فيه أعمال الخلق .

(١) الجامع : ج ٧ ص ١٠٧ .

(٢) الأيجى : ج ٨ ص ٢٢١ .

(٣) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ص ٧٢ ، وانظر فى ذلك أيضاً . غاية المرام فى علم الكلام لسيف الدين الأمدى تحقيق د. حسن عبد اللطيف ص ٢٠٢ ، شرح المقاصد للتفتازانى ج ٢ ص ١١٨ .

(٤) الجامع : ج ٧ ص ١٠٧ .

(٥) المصدر السابق ج ١١ ص ١٩٤ .

وقال مجاهد - في أحد قواليه - الميزان الحسنات والسيئات بأعيانها " (١).

وبعد أن يذكر القرطبي طائفة من المخالفين والمنكرين يبدأ في الرد عليهم ويبطل أدلتهم ويخص المعتزلة بجل رده وأجوبته :

فإذا كان المعتزلة قد أنكروا الميزان بناء على ما أثاروه من أن الأعمال أعراض لا تقوم بأنفسها ولا توصف بثقل ولا خفة فيستحيل وزنها .
فإن هذا الشبهة قد دفعها القرطبي وأجاب عنها بجوابين :
الأول : أن الذي يوزن إنما هو صنف الأعمال لا نفس الأعمال .

الثاني : أن هذه الشبهة مبنية - عند المعتزلة - على مبدأ التحسين والتقبيح العقلين (٢) وهو مبدأ باطل عند القرطبي وأهل السنة الذين يقررون أن الحسن والقبح إنما هو شرعيان لا عقليان بمعنى أن الحسن ما حسنه الشرع لا العقل والقبيح ما قبحه الشرع لا العقل .

يقول القرطبي في الجواب الأول : " ومن المتكلمين من يقول - رداً على شبهة المعتزلة - إن الله يقلب الأعراض أجساماً فيزينها يوم القيامة وهذا ليس بصحيح عندنا " (٣).

والصحيح : أن الموازين تثقل بالكتب التي فيها الأعمال مكتوبة وبها تخف ، وقد روى في الخبر ما يحقق ذلك " (٤).

(١) المصدر السابق ج ٧ ص ١٠٧ .

(٢) بمعنى أن المعتزلة منعموا ذلك واستبعدوه بناء على حكم العقل في الأعراض وأنها لا توزن .
(٣) ولا يخفى ما في هذا التعبير من دلالة تضاف إلى الدلالات التي لا تحصى على استقلال الشخصية الكلامية للقرطبي وعلى عمق الجانب الكلامي في فكر الرجل وتكوينه .
(٤) التذكرة : ص ٣٢١ وانظر في ذلك أيضاً : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١١ .

وفى الجواب الثانى يقول القرطبي :

" اعلم أن أهل الحق نابوا المعتزلة وخالفوهم واتبعوا السمع والعقل وأثبتوا الرؤية والنظر وأثبتوا الصراط والميزان وعذاب القبر ومساواة منكر ونكير والحوض واشتد نكيرهم على من ينسب إلى إنكار ماثور الأخبار والمستفيض من الآثار فى هذه القواعد والعقائد وتففقوا على أن القبح والحسن فى أحكام التكليف والإيجاب والحظر لا يدرك عقلاً والمرجع فى جميعها إلى موارد الشرع وقضايا السمع " (١).

وهذا الجواب بعينه يصلح جواباً لشبهة أخرى يتمسك بها المعتزلة فى نفى الوزن والميزان ، فإنهم يقولون - وكما أسلفنا - إن الوزن إنما يكون لإفادة العلم واكتسابه وذلك معلوم فى حق الله تعالى بلا وزن فيكون وجوده عبثاً قبيحاً يتنزه الله عنه .

ثم إن هذه الشبهة - وهذا واضح - مبنية على ما ذاع بين المعتزلة وآمنوا به من أن أفعاله تعالى معلة بالأعراض وهو اعتقاد أجمع المتكلمون على فساد .

أيضا : فإن المعتزلة - وكما يذكر الإمام القرطبي - قد وقعوا فى خطأ عظيم عندما اعتقدوا أن الغرض من الميزان إفادة العلم بمقدار الأعمال .

ذلك أن الحكمة من وراء هذا الحدث الربانى الكبير أمر مختلف تماماً يكشف عنه القرطبي فيقول :

" وإنما توزن أعمال المؤمن المتقى لظهور فضله ، كما توزن أعمال الكافر لخزيه وذله فإن أعماله توزن تنكيثاً له على فراغه وخلوه عن كل خير ، فكذاك توزن

(١) الأسنى : ج ٢ ص ١٩٩ .

أعمال المنتقى تحسباً وإشارة لخلوه من كل شر وتزييناً لأمره على رؤوس الإشهاد" (١)
فالحكمة إذن : هي إظهار مزية المؤمن على غيره .

بل إن القرطبي يلفت الأنظار إلى شيء في غاية الأهمية له في هذا الباب
مغزاه ومعناه ، وذلك عندما يذكر أن تأويل آيات الميزان ربما يفتح الباب واسعاً أمام
تأويلات وتدخلات شتى قد تمتد لتشمل آيات الصراط والعرش والكرسى والجنة والنار
والملائكة والجن وكل قضايا السمع أو الغيب وفي ذلك ما فيه من إبطال مبادئ الدين
وقواعده .

يقول الامام القرطبي " ولو جاز حمل الميزان على ما ذكره لجاز حمل
الصراط على الدين الحق ، والجنة والنار على ما يرد على الأرواح دون الأجساد من
الأحزان والأفراح (٢) ، والشياطين والجن على الأخلاق المذمومة ، والملائكة على القوة
المحمودة ، وهذا كله فاسد لأنه رد لما جاء به الصادق " (٣)

(١) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ٣١٣ دار إحياء الكتب العربية .
(٢) وقد حدث هذا بالفعل في تاريخ الفكر الإسلامي وعلى يد فلاسفة الإسلام الفارابي وابن سينا
وغيرهما .
(٣) التذكرة . ص ٣١٢

رابعاً : الصراط والعرش والكرسى : ورأى القرطبي

من أمور الآخرة أيضاً " الصراط " وهو جسر ممدود على ظهر جهنم يمر عليه الأولون والآخرون كل بحسب عمله .

وهو من الأمور الممكنة عقلاً وقد جاء به الشرع فوجب الإيمان به .

قال تعالى " ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأننا نبصرون " (١) .

وقد قال الامام القرطبي - بياناً للآية الكريمة - " قوله : فاستبقوا الصراط أى استبقوا الطريق ليجوزوا " (٢) والطريق هو الصراط .

وفى " التذكرة " للقرطبي " قوله تعالى " وإن منكم إلا واردها " روى عن ابن عباس وابن مسعود وكعب الأحبار أنهم قالوا " الورد : المرور على الصراط " (٣) .

وعن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ويضرب الصراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأمتى أول من يجيز " (٤) .

أما المعتزلة : فكعهدهم دائماً مع قضايا السمع وأمور الآخرة قد نحو منحا آخر فأولوا الصراط وقالوا " إن المراد به هو الأدلة الواضحة على الطاعات والمعاصي " (٥) .

يقول القاضي عبد الجبار - شيخ المعتزلة - " ان الصراط إنما هو

(١) الآية ٦٦ من سورة يس .

(٢) الجامع ج ١٥ ص ٣٤ .

(٣) التذكرة : ص ٣٣١

(٤) رواء مسلم

(٥) شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٢٣ . وانظر . مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٦٤

الأدلة على الطاعات التي من تمسك بها نجا ، والأدلة على المعاصي التي من ركبها هلك " (١).

صفته ورأي القرطبي :

جاء في وصف " الصراط " أنه أدق من الشعر وأحد من السيف .

فعند البيهقي عن زياد النميري عن أنس مرفوعاً : الصراط على جهنم مثل حد السيف .

وعند الطبراني وابن أبي الدنيا والحاكم - بإسناد صحيح - من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يجمع الله الأولين والآخرين لبيقات يوم معلوم ... الحديث وفيه : الصراط على جهنم كحد السيف " (٢) وفي معنى ذلك أحاديث أخر .

لكن : هناك من خالف - كما يذكر القرطبي - في وصف الصراط واستبعدده قائلاً : إنه لا يمكن المرور عليه وهو بصفته المذكورة وقال :

إن الأحاديث في هذا الباب لا يمكن حملها على ظاهرها وإنما هي محمولة على معاني العسر واليسر على قدر الطاعات والمعاصي .

وفي ذلك يقول القرطبي " ذهب بعض من تكلم على أحاديث هذا الباب في وصف الصراط بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف بأن ذلك راجع إلى يسره وعسره على قدر الطاعات والمعاصي ولا يعلم حدود ذلك إلا الله تعالى لخفائها وغموضها " (٣).

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢٨ ، وانظر : المواقيف ص ٢٨٤ النسخة المجردة - عالم الكتب - بيروت .

(٢) الحديث بتمامه في الترغيب والترهيب ج ٤ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

(٣) التذكرة ص ٢٣٠ .

لكنه - أى القرطبي - يرد هذا القول ويجيب عنه ويأتى الجواب من وجهين :

الأول : أن فى قدرة الله متسعاً لذلك ولا يمتنع عليه سبحانه أن يعطى الإنسان القدرة على المرور عليه كما لم يمتنع عليه أن يمسك الطير فى جوف السماء .

الثانى : أن اللجوء إلى التأويل إنما يصح بل يجب عند تعذر حمل اللفظ على معناه الظاهرى والأمر ههنا ليس كذلك .

يقول القرطبي " وما ذكره القائل مرئود بما ذكرنا من الاخبار وأن الايمان يجب بذلك وأن القادر على إمساك الطير فى الهواء ^(١) قادر على أن يمسك عليه المؤمن فيجره أو يمشيه " ^(٢) .

ويضيف " ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند الاستحالة ولا استحالة فى ذلك للكثير الواردة فيه وشباتها بنقل الأئمة العدول " ^(٣) .

هذا عن " الصراط " أما " العرش والكرسى " فقد أمن بهما القرطبي كما وردا واشتد نكيره على من نسب إلى الإنكار أو المخالفة حتى إنه ليطلق عليهم " أرباب الكفر والإلحاد " وذلك فى مقابل " أهل الحق والإيمان " وهم المقرون المثنون . يقول القرطبي - فى الكرسى والعرش - " وأرباب الإلحاد يحملونهما على عظم الملك وجلالة السلطان وينكرون وجود العرش والكرسى وليس بشيء " .

(١) نعم : فقد قال الله تعالى " أو لم يرود إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن إلا الرحمن " (تبارك ١٩) .

(٢) التذكرة : ص ٢٣٠ ، وأنظر فى ذلك : السمعيات من شرح المقاصد ص ١١٧ ، الاحياء للغزالي ج ٤ ص ١١٤ .

(٣) التذكرة : ص ٢٣٠ .

وأهل الحق يجيزونهما إذ في قدرة الله متسع فيجب الايمان بذلك ، قال أبو موسى الأشعري : الكرسي موضع القدمين ^(١) وله أطياف كأطياف الرُّحُل . ^(٢)

وينقل عن ابن عباس وابن مسعود وعدد من الصحابة في قوله تعالى " وسع كرسيه السموات والأرض " قولهم " إن السموات والأرض في جوف الكرسي والكرسي بين يدي العرش " .

كما ينكر على قوم قولهم " الكرسي هو العرش نفسه " ويقول " وهذا ليس بمرضى ، والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش والعرش أعظم منه .

روى أبو إدريس الخولاني عن أبي ذر قال : قلت يا رسول الله : أي ما أنزل عليك أعظم ؟ قال : آية الكرسي ، ثم قال : يا أبا ذر ما السموات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة ، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة .

وقال مجاهد : ما السموات والأرض من الكرسي إلا بمنزلة حلقة ملقاة في أرض فلاة ، وهذه الآية " وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما " منبئة عن عظم مخلوقات الله تعالى ، ويستفاد من ذلك عظم قدرة الله عز وجل إذ لا يؤده حفظ هذا الأمر العظيم . ^(٣)

(١) قبل معناه . أنه موضوع من العرش موضع القدمين من السرير (انظر : الجامع للقرطبي ج ٢ ص ١٨٠) .

(٢) الجامع : ج ٣ ص ١٨٠ .

(٣) أخرجه الأجرى وأبو حاتم البستي والبيهقي وذكر أنه صحيح .

(٤) الجامع : ج ٣ ص ١٨٠ - ١٨١ .

خامساً : الشفاعة ومذهب القرطبي فيها

من الأمور التي نص القرآن والسنة على أنها ستكون في الدار الآخرة " الشفاعة " وسنعرض لرأي القرطبي في :

١ - تعريفها . ٢ - من يكون الشافع أو الشفيع .

٣ - الحكمة من الشفاعة . ٤ - الشفاعة المتفق عليها .

٥ - الشفاعة المختلف فيها .

١ - القرطبي وتعريف الشفاعة :

يقول الامام القرطبي " الشفاعة مأخوذة من الشفع وهما الاثنان تقول : كان وترأ فشفعته شفعا ، والشفعة منه لأنك تضم ملك شريكك إلى ملكك .

والشفيع : صاحب الشفعة وصاحب الشفاعة ، وناقة شافع : إذا اجتمع لها حمل وولد يتبعها ، تقول فيه : شفعت الناقة شفعا وناقة شفوع وهي التي تجمع بين محليين في حلبة واحدة ، واستشفعته إلى فلان : سألته ان يشفع لي إليه ، وتشفعت إليه في فلان فشفعني فيه ، فالشفاعة إذن ضم غيرك إلى جاهك وسيلتك " .^(١)

هذا ما جاء في كتاب : الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي .

وفي " التفسير الكبير " للرازي " الشفاعة أن يستوهم أحد لأحد شيئا ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كأن صاحب الحاجة كان قرداً فصار الشفيع له شفعا أي صاراً زوجاً " .^(٢)

(١) الجامع : ج ١ ص ٢٥٧ - دار الكتب العلمية - بيروت

(٢) التفسير الكبير ج ٣ ص ٥٨ طبعة دار الفكر ١٩٨٥م

وفى لسان العرب لابن منظور : الشفاعة من شفّع والشفّع هو الزوج ، وشفّع لى يشفع شفاعة ويتشفّع : طلب .

والشفاعة : كلام الشفيع للملك فى حاجة يسألها لغيره ، وشفّع إليه فى معنى طلب إليه ، والشافع : الطالب لغيره يتشفّع به إلى المطلوب " (١)

ومن عبارات القرطبي والفخر وابن منظور يتضح لنا أن الشفاعة تعنى من ناحية اللغة : الوسيلة والطلب . أما من حيث الاصطلاح فإن معناها : طلب الخير من الغير للغير (٢)

ومن الممكن أن نقول فى تعريفها :

إنها " توسل الرسول - أو من يتشفّع - وطلبه من الله سبحانه المغفرة والخير للمذنبين من بنى البشر " .

وإذا كان هذا عن تعريف الشفاعة ورأي القرطبي فى ذلك :

٢ - فمن يكون الشافع أو الشفيع ؟

قال تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " .

وقال " فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا " (٣)

(١) لسان العرب : مادة " شفّع " .

(٢) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٦ .
وقد عرقها " صاحب المشارق " بقوله " طلب تعجيل دخول الجنة أو زيادة درجة فيها من الرب عز وجل لعباده المؤمنين " وقد عكس هذا التعريف مذهب صاحبه فى الشفاعة وأنها للطائعين خاصة لتعجيل دخولهم الجنة وزيادة درجاتهم فيها على النحو الذى سيأتى (انظر : المؤلف الماكور لعبد الله السالمى ج ٢ ص ١٢١ ط دار الجيل - بيروت ١٩٨٩ م .

(٣) من الآية ٢٣ من سورة الأعراف .

وقال " من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " (١).

وقال " يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولاً " (٢).

وقال صلى الله عليه وسلم " أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر وأول شافع وأول مشفع " (٣).

فى الآيات والحديث إشارة إلى تعدد الشافعين فمن هم هؤلاء ؟

والجواب : أن الشفاعة ثابتة للأنبياء والعلماء والشهداء والملائكة والصالحين .

وفى ذلك يقول الامام القرطبي " قوله تعالى : من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " تقرر هذه الآية أن الله يأذن لمن يشاء فى الشفاعة وهم الأنبياء والعلماء والمجاهدون والملائكة وغيرهم (٤) ممن أكرمهم وشرّفهم الله تعالى " (٥).

ويقول " والأخبار متظاهرة بأن من كان من العصاة المذنبين الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين " (٦).

لكن : بم ثبتت شفاعة هؤلاء ؟ وما رأى القرطبي

والجواب : أما شفاعة الأنبياء والعلماء والشهداء فهى ثابتة بعموم القرآن

وخصوص السنة .

(١) من الآية ٢٥٥ من سورة البقرة .

(٢) الآية ١٠٩ من سورة طه .

(٣) صحيح مسلم ج ٧ ص ٥٩ ، سنن أبى داود ج ٢ ص ٤٦٧ ، مسند الامام أحمد بن حنبل ج ٢ ص ٥٤٠ .

(٤) يقصد بالغير هنا " المؤمنين الصالحين " كما يتضح من نصه التالى فى الصليب .

(٥) الجامع : ج ٢ ص ١٧٨ .

(٦) المصدر السابق ج ١ ص ٢٥٧ .

أما القرآن . فقد مر : بك الآيات الدالة - بمنطوقها ومفهومها - على وجود شفعاء .

وأما السنة : فقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - " يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء " ^(١) وقال " يشفع الشهيد في سبعين من أهل بيته " ^(٢)

وفي الجامع لأحكام القرآن * للقرطبي " قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " يصف الناس يوم القيامة صفوفاً - وقال ابن النمير : أهل الجنة - فيمر الرجل من أهل النار على الرجل فيقول يا فلان : أما تذكر يوم استقيت فسقيتك ؟ قال : فيشفع له ، ويمر الرجل على الرجل فيقول : أما تذكر يوم ناولتك طهوراً ؟ قال : فيشفع له ، قال ابن النمير : ويقول يا فلان : أما تذكر يوم بعثتني في حاجة كذا أو كذا فذهبت لك ؟ فيشفع له " ^(٣)

وانطلاقاً من تلك النصوص السنية والقرآنية فقد " أثبت أهل السنة الشفاعة للأنبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم في بعض على قدر منازلهم " ^(٤)

بل إن الإمام القرطبي يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقرر أن شفاعة المؤمنين بعضهم في بعض يمكن أن تمتد لتشمل أناساً حكم عليهم بالنار أن لا يدخلوها وأناساً دخلوا النار أن يخرجوا منها .

(١) ابن ماجه . كتاب الزهد : ٢٧ ، وانظر : ونسك - المعجم المفهرس ج ٣ ص ١٤٨ مادة شفع ط ١٩٥٥ م

(٢) سنن أبي داود - جهاد ٢٦ ، وانظر : ونسك - المعجم المفهرس ج ٣ ص ١٤٨ مادة شفع .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج ٣ ص ١٧٩ والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه عن ابن مالك - أدب

(٤) البغدادي : زصول الدين ص ٢٤٤ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

فهو يقول " لا يبعد أن يكون للمؤمنين شفاعتان ، شفاعة فيمن لم يصل إلى النار وشفاعة فيمن وصل إليها وبخلها " (١)

ويقول - بناء على أحاديث ذكرها - " قلت : فدللت هذه الأحاديث علي أن شفاعة المؤمنين وغيرهم إنما هي لمن دخل النار وحصل فيها " (٢)

ومن هذه الأحاديث ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري " ما من أحد منكم بأشدد مناشدة لله في استيفاء الحق من المؤمنين له يوم القيامة لأخوانهم الذين في النار ، يقولون : ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون ، فيقال لهم أخرجوا من عرفتم فيخرجون خلقاً كثيراً قد أخذت النار إلى نصف ساقيه وإلى ركبتيه ، ثم يقولون : ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به فيقول عز وجل : أرجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه ، فيخرجون خلقاً كثيراً ، ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها أحداً ممن أمرتنا به فيقول عز وجل . أرجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه فيخرجون خلقاً كثيراً ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها أحداً ممن أمرتنا به فيقول : أرجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه فيخرجون خلقاً كثيراً ثم يقولون ربنا لم نذر فيها خيراً ، وكان أبو سعيد يقول : ان لم تصدقوني بهذا الحديث فاقروا إن شئتم " إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً " (٤)

(١) الجامع ج ٣ ص ١٧٨ دار الكتب العلمية - بيروت .

(٢) المصدر السابق ص ١٧٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٤) المصدر السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ .

بهذا الحديث وغيره أثبت القرطبي شفاعة المؤمنين موافقا في ذلك الجمهور
من أهل السنة .

يقول حجة الاسلام الغزالي " إعلم أنه إذا حق دخول النار على طوائف من
المؤمنين فإن الله تعالى يفضلهم يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين بل شفاعة
العلماء والصالحين " (١).

ويقول " البيهقي " - وهو يعدد أنواع الشافعين - " وغيره صلى الله عليه
وسلم ممن ارتضاه الله من الأخبار كالأنبياء والمرسلين والصحابة والشهداء والعلماء
العاملين والأولياء يشفع في أبواب الكبائر كل على قدر مقامه عند الله تعالى " (٢)
هذا عن شفاعة الأنبياء والعلماء والشهداء والصالحين .

أما شفاعة الملائكة : فإنها ثابتة بقوله تعالى " وكم من ملك في السموات لا
تغنى شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى " (٣).
ويقوله - في سياق الحديث عن فضائل الملائكة - " يعلم ما بين أيديهم وما
خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " (٤).

يقول القرطبي - بعد أن ذكر تلك الآية " والملائكة يشفعون غدا في الآخرة
كما في صحيح مسلم (٥) وغيره ، وفي الدنيا أيضا فإنهم يستغفرون للمؤمنين ولن

(١) إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٦٥ وانظر في ذلك أيضا أصول الدين للبغدادى ص ٢٤٤ .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٧ .

(٣) الآية ٢٦ من سورة النجم .

(٤) الآية ٢٨ من سورة الأنبياء .

(٥) وفيه " فيقول الله تعالى : شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم
الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط " (رواه مسلم) .

فى الأرض كما نص عليه التنزيل " (١) فقد قال الله تعالى " الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم " .

وفى الحديث " ثم يؤذن للملائكة والنبيين والشهداء أن يشفعوا فيشفعون ويخرجون ويشفعون ويخرجون " (٢)

هذا : ومن الجدير بالذكر أن شفاعة الشفعاء من الأنبياء والعلماء والشهداء والملائكة مقيدة بقيدين :

الأول : إذنه تعالى للشافع أن يشفع ، وذلك لقوله تعالى " من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " وهى بهذا تختلف عن الشفاعة لدى المخلوقين لأنها قد تكون بإذنهم وقد تكون بدون إذن منهم .

الثانى : رضاه سبحانه بمن أذن للشافع أن يشفع فيه ، وذلك لقوله سبحانه " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " .

هذا : وتنسب الشفاعة إلى المولى عز وجل فيكون معناها قبول الشفاعة أو العفو كما قال سبحانه " قل لله الشفاعة جميعاً " فله سبحانه أن يعفوا عن من قال " لا إله إلا الله " وأثبت الرسالة لمحمد - صلى الله عليه وسلم - وإن لم يعمل خيراً قط ليتفضل عليه بعدم دخول النار بلا شفاعة أحد كما قال تعالى " إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " (٣)

(١) الجامع : ج ١١ ص ١٨٧ .

(٢) أحمد بن حنبل ج ٥ ص ٤٣ ، وانظر : ونسك - المعجم المفهرس ج ٣ ص ١٤٩ .

(٣) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٦ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

٣ - القرطبي والحكمة من الشفاعة :

دعنى أقول - باختصار شديد - إن هذه الشفاعة إنما هى مظهر من مظاهر
رحمة الله بعباده الذى شاء أن يفر لهم .

وقد اتخذت هذا الشكل أو المظهر تكريماً لرسله وأنبيائه وفى مقدمتهم محمد
صلى الله عليه وسلم وبعض الصالحين من عباده .

فالحكمة - بعد كونها مظهراً من مظاهر رحمة الله - إظهار كرامة الشافع
ومزيته على غيره ومكانته عند الخالق سبحانه ، ^(١) وهو ما يقول به القرطبي وعلماء
الكلام وغيرهم وذلك كما يتضح من العرض التالى :

يقول الامام القرطبي - فى سياق بحثه عن الحكمة من الشفاعة - " فهى
على التحقيق إظهار لمنزلة الشافع عند المشفع وايصال منفعة للمشفوع " ^(٢)

ويقول " البيجورى " - فى السياق نفسه ويعد بيان كونها من آثار رحمة الله "
فائدتها : اظهار مزية الشافع على غيره " ^(٣)

ويقول " القاضى عبد الجبار " " وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة
الشفيع والدلالة على منزلته من المشفوع " ^(٤)

وفى " تفسير المنار " " وإنما هى (الشفاعة) إظهار كرامة الشافع بتنفيذ
الإرادة الأزلية عقيب دعائه " ^(٥)

(١) انظر : كبرى اليقنيات الكونية د. محمد الفوطى ص ٢٥٦ طبعة دار الفكر المعاصر - بيروت .

(٢) الجامع : ج ١ ص ٢٥٧ .

(٣) شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٨ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٩ .

(٥) محمد رشيد رضا - تفسير المنار ج ١ ص ٢٠٨ .

وقوله " بتنفيذ الإرادة الأزلية " إشارة إلى أن هذه الشفاعة لا تتناقض إرادة الله تعالى فى
المشفوع وذلك لأن إرادة الله حسب علمه وعلمه أزلى غير مقترن بالزمان ومن ثم فإن شفاعة
الشافع توافق علم الله الأزلى .

وإذا كان هذا عن "الحكمة من الشفاعة" فماذا عن أنواعها ؟ وهل هذه الأنواع متفق عليها أم مختلف فيها ؟ وما رأي الامام القرطبي في ذلك ؟

٤ - القرطبي والشفاعة المتلقى عليها :

اتفق المسلمون على أن هناك شفاعة في الآخرة لكنهم اختلفوا في تصور مفهوم تلك الشفاعة ووقع الخلاف بينهم في بعض أنواعها من حيث الثبوت وعدمه .
ويحسن بنا - قبل أن نبين مواضع الاختلاف أن نكشف عن مواطن التلاقي والاتفاق وذلك كما يصورها الامام القرطبي .

تحدث الامام القرطبي في كتابيه " التذكرة " ^(١) ، " الجامع " ^(٢) عن أنواع الشفاعة وبين أن المتفق عليه منها أنواع وهي :

أولاً : ما اصطلاح المسلمون على تسميته " بالشفاعة العظمى " وهي أول المقام المحمود الذي ذكر له صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى " ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً " وتكون في المحشر عندما يشتد الموقف ويطول الانتظار ويلجأ الناس إلى الأنبياء يسألونهم الشفاعة عند الله تعالى لانتهاء هذا الموقف الرهيب فيعتذر كل نبي ويحيلهم إلى من بعده حتى يصل الجميع إلى محمد صلى الله عليه وسلم فيستجيب لهم ويدعو الله أن يفصل بين الخلائق فتقبل شفاعته ويبدأ الحساب . ^(٣)

وهذه هي " الشفاعة العظمى " وهي خاصة بنبينا محمد - صلى الله عليه

وسلم - من بين إخوانه الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين . ^(٤)

(١) ص ٢٤٠ - ٢٤٥ طبعة دار الكتب العلمية .

(٢) ص ١٧٨ ج ٢ طبعة دار الكتب العلمية .

(٣) انظر : التذكرة ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(٤) انظر : فتح المجيد للشيخ عبد الرحمن آل الشيخ ص ٢١٥ .

وفي ذلك يقول القرطبي "وأما شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في تعجيل الحساب فخاصة له " . (١)

ويقول " وهذه الشفاعة العامة لأهل الموقف إنما هي ليعجل حسابهم ويراحوا من هول الموقف وهي الخاصة به صلى الله عليه وسلم " . (٢)

ثانياً : الشفاعة في أقوام ليدخلوا الجنة بغير حساب (٣) وهذه - أيضاً - يختص بها نبينا - صلى الله عليه وسلم - وقد ورد بيانها في " الصحيحين " فروي البخاري ومسلم في حديث طويل " فأتطلق فأتى تحت العرش فأقع ساجداً لربي عز وجل ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه لأحد قبلي ثم قال : يا محمد ارفع رأسك ، سل تعط ، اشفع تشفع ، فأرفع رأسي فأقول : يا رب أمتي أمتي فيقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة " . (٤)

ثالثاً : شفاعته - صلى الله عليه وسلم - لقرن من أهل الجنة في زيادة ثوابهم ورفع درجاتهم فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم .

فهذه الشفاعات الثلاث موضع اتفاق بين علماء المسلمين وقرن المتكلمين .

ففي " التذكرة للقرطبي " وهذه الشفاعات لا تنكرها المعتزلة " (٥) كما لا ينكرها الخوارج .

(١) الجامع : ج ٣ ص ١٧٨ .

(٢) التذكرة : ص ٢٤١ .

(٣) انظر في هذا النوع من الشفاعات : التذكرة للقرطبي ، أصول الدين للبغدادى ص ٢٤٤ ط دار الكتب العلمية بيروت ، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٢٣٢ طبعة المكتب الإسلامى ، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٧ دار الكتب العلمية .

(٤) البخارى : ج ٦ ص ١٠٦ ، مسلم ج ١ ص ١٢٩ وانظر الاستشهاد بالحديث في شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٧ ، شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٢٩ - ٢٣١ ط المكتب الإسلامى - بيروت .

(٥) التذكرة : ص ٢٤٥ .

لكن : ماذا عن الأنواع المختلف فيها ؟

٥ - القرطبي والشفاعة المختلف فيها :

إذا كانت الأنواع المذكورة من الشفاعة قد اتفق عليها علماء الكلام ولم ينازع

أحد - كما قال القرطبي - فى ثبوتها .

فان هناك أنواعاً قد أثبتتها الامام القرطبي وأهل السنة بينما نفىها وأنكرها

المعتزلة والخوارج .

ومن هذه الأنواع :

١ - الشفاعة فى مرتكب الكبيرة قبل دخول النار .

٢ - الشفاعة فى اخراج مرتكب الكبيرة من النار .

يقول القرطبي - وهو يعدد شفاعاته عليه السلام : " الرابعة : فى قوم من

أمته استوجبوا النار بذنوبهم فيشفع ^(١) فيهم نبينا صلى الله عليه وسلم ومن شاء

الله أن يشفع ويدخلون الجنة .

وهذه الشفاعة هى التى أنكرتها المبتدعة الخوارج والمعتزلة فمنعتها على

أصولهم الفاسدة وهى الاستحقاق العقلى المبني على التحسين والتقيح ^(٢) .

الخامسة : فيمن دخل النار من المذنبين فيخرج بشفاعة نبينا وغيره من

الأنبياء والملائكة وأخوانهم من المؤمنين .

(١) قوله " ومن شاء الله أن يشفع " تصريح من القرطبي بأن هذا النوع من الشفاعة ليس خاصا به عليه السلام بل يشاركه فيه غيره من الشفعاء .

(٢) قوله " الاستحقاق العقلى " يراد به أن هؤلاء العصاة - فى رأى المعتزلة - يحكم العقل باستحقاقهم العقاب وتقوؤ الوعيد .

قلت : وهذه الشفاعة أنكرتها المعتزلة أيضاً إذ منعوها فيمن استوجب النار بذنبه وإن لم يدخلها فأحرى أن يمنعوها فيمن دخلها " (١).

فهذان النوعان - كما يذكر الامام القرطبي قد خالف فيهما المعتزلة فأنكروهما وكذا الخوارج ، أما أهل السنة فقد وجدوا في عفو الله متسعاً للعصاة فأثبتوهما .

يقول القرطبي " وأما مذهب أهل السنة الذين جمعوا بين الكتاب والسنة فإن الشفاعة تنفع العصاة من أهل الملة حتى لا يبقى منهم أحد إلا دخل الجنة " (٢).

ويقول " مذهب أهل الحق (٣) - ويقصد بهم أهل السنة وفي مقدمتهم الأشاعرة - أن الشفاعة حق وأنكرها المعتزلة (٤) وخلصوا المؤمنين من المذنبين الذين دخلوا النار في العذاب " (٥).

ويبطل ما عليه المعتزلة ويراه مخالفاً لما جاء به الخبر فيقول : " والأخبار متظاهرة بأن من كان من العصاة الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين " (٦).

(١) التذكرة - ص ٢٤٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٤١ .

(٣) كثيراً ما يعبر الامام القرطبي عن أهل السنة والأشاعرة " بأهل الحق " وذلك في مقابل تعبيره السابق عن المعتزلة والخوارج " بأهل البدعة " مما يدل على أنه لا يدين بمذهب الأخيرة ولا يقول به ولا ينتمى إليه .

(٤) قوله : " وأنكرها المعتزلة " أي أنكروها للعصاة وأهل الكبائر وخصوصاً بالمؤمنين الموفين لتعجيل دخولهم الجنة وزيادة درجاتهم فيها ، وذلك كما يقول " القاضي عبد الجبار " " وأما قولنا في إثبات الشفاعة فهو معروف ونزعم أن من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم ، لكننا نقول : لأهل الثواب دون أهل العقاب ولأوليائه دون أعدائه ويشفع صلى الله عليه وسلم - في أن يزيدهم تفضيلاً عظيماً " (فضل الاعتزال ص ٢٠٧) .

(٥) الجامع لأحكام القرآن : ج ١ ص ٢٥٧ .

(٦) وقد ذكرت سلفاً بعض هذه الأخبار ، انظر : المصدر السابق والصحيفة .

لكن المعتزلة - وقد أنكروا الشفاعة لأهل الكبائر - لم ينطلقوا من فراع ، بل كانت لهم أدلة يستندون إليها وحجج يتعلقون بحبالها ، فما موقف القرطبي من تلك الأدلة وهل ينجح في الرد عليها وإبطالها ؟

هذا ما سنقف عليه من خلال العرض التالي :

القرطبي وأدلة المنكرين :

وأود - قبل أن أفصل القول في أدلة منكرى الشفاعة لأهل الكبائر وموقف القرطبي منها - أن ألفت النظر إلى شيء هام .

وهو أنه لا يوجد في القرآن الكريم نص صريح قطعي الدلالة في نفى الشفاعة للعصاة من أمة التوحيد ، كما لم يوجد - من وجهة نظري - نص بهذا المستوى يثبتها ^(١) لهم ، وكل ما اعتمد عليه النافون والمثبتون وعولوا عليه في هذا الباب هو مجموعة من الآيات تأولها الطرفان كل على حسب رؤيته ومذهبه في المسألة ^(٢).

بل إن صاحب " المنار " يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك لينسب إلى الامام " محمد عبده " قوله : أنه ليس في القرآن نص قطعي في وقوع الشفاعة أصلاً لا للعصاة ولا لغيرهم ، وما جاء من آيات تشير إلى الشفاعة فليس إلا من المتشابهات ^(٣).

(١) ومن المعلوم أن هذا القول خاص بنصوص القرآن ولا يتعداه إلى " السنة " ، إذ من الواضح أن السنة قد أثبتت - صراحة - هذا النوع من الشفاعة ونصت عليه ، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك كثيرة ومتعددة وبعضها يبلغ حد التواتر .
(٢) إلا أنني حين أقول " إن كلا الطرفين مؤول " فيجب - في الحقيقة - أن نفرق بين تأويل وتأويل .

يجب أن نفرق بين تأويل " المثبتين " الذي هو - وكما سنقف عليه - تأويل منطقي بريء من التكلف فضلاً عن أنه يعتمد على صريح السنة الموضحة والمبينة لما أجمل في القرآن الكريم وبين تأويل " النافين " الذي لا يخلو - وكما سيتضح - من تكلف وتعسف شديدتين يقطعان النص عن جوه وسياقه .

(٣) ولا يعني هذا أن الشيخ محمد عبده ينكر الشفاعة أو يشك في ثبوتها ، لكنه يرى فقط أن البعده في إثباتها هو الحديث وذلك حيث يقول " ولكن ورد الحديث بإثباتها " تفسير المنار ج١ ص ٣٠٧ .

ولعله من المفيد هنا أن نورد تحليلات صاحب " المنار " حول عدد من الآيات في الشفاعة خلص منها إلى رأى أستاذة الامام .

وذلك حيث يقول " في القرآن آيات ناطقة بنفى الشفاعة مطلقاً كقوله تعالى - في وصف يوم القيامة - " لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة " (١) وأخرى ناطقة بنفى الشفاعة عن المجرمين كقوله تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " (٢) وآيات تفيد النفي بمثل قوله " إلا بأذنه " (٣) وقوله " إلا لمن ارتضه " (٤).

فمن الناس من يحكم الثانى بالأول ، ومنهم من يرى أنه لا منافاة بينهما فنحتاج إلى حمل أحدهما على الآخر ، لأن مثل هذا الاستثناء أى الاستثناء بالأذن والمشيشة معهود فى أسلوب القرآن الكريم فى مقام النفى القطعى للاشعار بأن ذلك بأذنه ومشيشته عز وجل كقوله تعالى " سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله " (٥) وقوله " خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك " (٦) فليس فى القرآن نص قطعى فى وقوع الشفاعة ولكن ورد الحديث بإثباتها فى معناها " (٧).

إلا أننى لا أميل إلى استنتاج صاحب " المنار " ولا أتابعه فى قوله " ليس فى القرآن نص قطعى فى وقوع الشفاعة " أصلاً ، وأرى أن آيات القرآن وإن كانت غير

(١) من الآية ٢٥٤ من سورة البقرة .

(٢) بعد قوله فى أول السياق " إلا أصحاب اليمين فى جنات يتساقون عن المجرمين " المذثر ٣٩ - ٤١ .

(٣) من الآية ٢٥٥ سورة البقرة .

(٤) من الآية ٤٨ من سورة الأنبياء .

(٥) الأيتان ٦ ، ٧ من سورة الأعلى .

(٦) من الآية ١٠٧ من سورة هود .

(٧) محمد رشيد رضا - تفسير المنار ج ١ ص ١٣٧ .

صريحة فى نفى الشفاعة لأهل الكبائر أو إثباتها إلا أن بعضها صريح فى أصل الشفاعة ووقوعها (١).

وقد تلقت الأمة من لدن محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى يومنا هذا آيات الشفاعة - دالة على ثبوتها ووقوعها - بالقبول وانفتحت على ذلك إلا أنها قسمت الشفاعة فى الآخرة إلى قسمين :

شفاعة منفية تماماً لا حقيقة لها ولا وجود وهى التى يطمع فيها الكفار والمشركون .

وشفاعة ثابتة لها حقيقة ووجود وهى التى تكون للمؤمنين الموحدين .

وما احتج به صاحب " المنار " من آيات تنفى الشفاعة فهو من النوع الأول لا الثانى .

ومع ذلك فإن هذه الآيات دالة على الشفاعة مثبتة لها ، فإنها إذا نفت (بمنطوقها) الشفاعة لقوم فقد أثبتتها (بمفهومها) لآخرين ، وإذا نفتها - صراحة - للكافرين فقد أثبتتها - لزوماً - للمؤمنين .

والآن : وبعد هذا التمهيد لعيش مع القرطبي وأدلة منكري الشفاعة لأهل الكبائر . فقد احتج المنكرون بعدد من الآيات ذكرها الامام القرطبي وأجاب عنها وذلك فى كتابيه الجامع والتذكرة .

ونحن نتتبع هذه الآيات كما ذكرها كى نتعرف كيف تعامل معها القرطبي وكيف أبطل احتجاج الخصم بها .

(١) فإذا قال الله تعالى " من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " وقال " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " وقال فى الكافرين " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " فهل يرتاب أحد فى منطوق تلك الآيات وأنها وردت فى الشفاعة فأثبتتها ؟

- أولاً : قوله تعالى في شأن الملائكة " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن يرضى " .

احتج المعتزلة والخوارج بذلك الآية على مذهبهم القائل بنفي الشفاعة في حق العصاة وأهل الكبائر .

وكيفية الاحتجاج - كما نقل القرطبي عنهم - أن الشفاعة لا تكون إلا لمن ارتضاه الله " والفاسق غير مرتضى " عنده فلا يكون من أهل الشفاعة وهذا هو فهم الخصم لذلك النص القرآني واحتجاجه به .^(١)

وهو فهم واحتجاج قد أعلنوه وصرحوا به في كتبهم سواء في ذلك الخوارج والمعتزلة .

يقول أحد المنتسبين إلى " الإباضية " - إحدى فرق الخوارج - تعليقاً على الآية المذكورة - " ففيها تصريح بأن الشفاعة مقصورة على من ارتضاه الله تعالى " ^(٢) " ولم يرتض الله العاصي ، كيف يرتضيه وهو عدوله بعصيانته إياه وعدم توبته من ذنبه " .^(٣)

وينقل الفخر الرازي احتجاج المعتزلة بذلك الآية على النحو التالي :

" أخبر الله تعالى عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد إلا أن يرتضيه الله عز وجل ، والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى وإذا لم يشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق " .^(٤)

(١) انظر : الجامع - للقرطبي ج ١ ص ٢٥٨ .

(٢) السامري : مشارق أنوار العقول ج ٢ ص ١٢٢ دار الجبل مسقط - سلطنة عمان مكتبة الاستقامة .

(٣) سليمان الكندي : بداية الامداد على غاية المراد ص ٦٤ .

(٤) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ج ٢ ص ٦٠ .

أما "الزمخشري" المعتزلي^(١) فإنه يسير في نفس الاتجاه غير أنه يفسر الآية على ظاهرها فيقول :

"ومن تحفظهم - يقصد الملائكة - أنهم لا يجسرون أن يشفعوا إلا لمن ارتضاه الله وأهله للشفاعة وازدياد الثواب والتعظيم ، والحاصل أن الشفاعة إنما تكون لإراحة الخلق من الوقوف وتسمى الشفاعة العظمى وتكون للمسلمين برفع الدرجات كما هو معلوم " (٢).

والخلاصة أن المعتزلة - وكذا الخوارج - يتخذون من الآية دليلاً على نفى الشفاعة لأهل الكبائر بالكيفية التي ذكرناها .

لكن الإمام القرطبي يرفض هذا المنطق من المنكرين ولا يكتفى بإظهار تهافتة فحسب بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليعلن أن الآية دليل واضح على الرؤية المقابلة والاتجاه المضاد والمتمثل في أن صاحب الكبيرة داخل في الشفاعة ومن أهلها .

وبيانه : أن الشفاعة إذا كانت مقصورة على من ارتضاه الله تعالى فإن صاحب الكبيرة مرتضى عنده بإيمانه وتوحيده فيكون أهلاً لها .

يقول القرطبي في ذلك " فإن قالوا : فقد قال الله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " والفساق غير مرتضى ، قلنا : لم يقل " لمن لا يرضى " وإنما قال " لمن ارتضى " ومن ارتضاه الله للشفاعة هم الموحدون " (٣) وصاحب الكبيرة موحّد فيكون مرتضى. (٤).

(١) انتماء الزمخشري إلى المعتزلة لا جدال فيه وتفسيره الكشف واتجاهاته العقيدية من خلاله خير دليل على ذلك .

(٢) الكشف : ج ٢ ص ٥٦٩ ، وكما ترى فقد أكد الزمخشري مذهب أصحابه المعتزلة في الشفاعة وأنها لزيادة الثواب ورفع الدرجات وهو صريح في إخراج العصاة وأصحاب الكبائر .

(٣) الجامع : ج ١ ص ٢٥٨ .

(٤) وفي "الجامع" للقرطبي " قوله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " قال ابن عباس : هم أهل شهادة أن لا إله إلا الله " ج ١١ ص ١٨٦ .

ويضيف " فإن قالوا : المرتضى هو التائب الذى اتخذ عند الله عهداً بالإتابة إليه بدليل أن الملائكة استغفروا لهم وقالوا " فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك " وكذلك شفاعة الأنبياء عليهم السلام إنما هى لأهل التوبة دون أهل الكبائر قلنا :

عندكم يجب على الله تعالى قبول التوبة ، فإذا قبل الله توبة المذنب فلا يحتاج إلى الشفاعة ولا إلى الاستغفار " (١).

هذا هو جواب القرطبي ورده ، وهو بعينه الجواب الذى رغبه الجمهور من أهل السنة والأشاعرة فانهم جميعاً يرفضون احتجاج المعتزلة ويتخذون من الآية دليلاً على ثبوت الشفاعة للعصاة وأهل الكبائر .

وما هو أحدهم - وهو الفخر الرازى - يقول " وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة .

وإنما قلنا : أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده ، وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى ، لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا : مرتضى عند الله بحسب إيمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " نفى الشفاعة إلا لمن ارتضى والاستثناء من النفى إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً للشفاعة " (٢).

(١) المصدر السابق والصحيحة .

(٢) التفسير الكبير ج ٣ ص ٦٤ - طبعة دار الفكر ١٩٨٥ م .

هذا عن الفخر الرازي وموقفه من الآية الكريمة ، ولعله - في موقفه هذا - جاء متأثراً إلى حد بعيد بالإمام الأشعري .

فقد قال هذا الأخير " فإن سألوا عن قول الله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " فالجواب من ذلك : إلا لمن ارتضى فهم يشفعون له " (١) وهو سبحانه لا يرضى إلا التوحيد .

فالآية - من وجهة نظر الأشعري والفخر الرازي كما هي من وجهة نظر القرطبي والأشاعرة - أكبر دليل على ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر (٢) وذلك بالحيثية التي ذكروها .

- ثانياً : كذلك من الآيات التي احتج بها المنكرون قوله تعالى " لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً " . (٣)

احتج المعتزلة بهذه الآية وذلك إنطلاقاً من رؤيتهم الخاصة والتي تقول : إن العهد المذكور في الآية يراد به " العمل الصالح والوفاء بالدين " . (٤)

وبناء عليه : يصبح معنى الآية : لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً بعمل صالح ووفاء بالأوامر والنواهي وهذا - بالطبع - مخرج للعصاة وأصحاب الكبائر إذ أنهم لم يتخذوا عند الله عهداً بهذا المعنى فلا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم ، وهذا هو فهم المعتزلة للآية الكريمة . (٥)

(١) الابانة ص ٢٤٣ تحقيق د. فوقية حسين - طبعة دار الكتاب للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٩٨٧ م .

(٢) ولا يناقش هذا ما ذكرته سلفاً من أنه لا يوجد في القرآن نص صريح قطعي الدلالة في ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر ، فالآية رغم وضوحها وقوة دلالتها وجلالة إلا أنها لا ترقى بحال إلى مستوى الدليل الصريح وذلك واضح .

(٣) الآية ٨٧ من سورة مريم .

(٤) انظر : الكشف للزمخشري ج ٢ ص ٥٢٥ .

(٥) يقول أحد المتتبعين إليهم " واتخاذ العهد : الاستظهار بالعمل الصالح " (الزمخشري - الكشف ص ٥٢٥ ج ٢ .

لكن الامام القرطبي - وكعاداته - ينكر هذا المنطق للمعتزلة ويرى أن "العهد" المذكور في الآية إنما يراد به التوحيد والإسلام وليس العمل الصالح أو الوفاء بالدين بحيث لا يقع ذنب ولا تحدث معصية كما زعم المعتزلة .

يقول القرطبي " قوله تعالى " إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً " قال المفسرون : إلا من قال لا إله إلا الله " (١).

وينسب إلى ابن عباس قوله : " العهد : لا إله إلا الله " (٢).

ويضيف " قيل للنبي - صلى الله عليه وسلم - ما عهد الله مع خلقه ؟ قال : أن يؤمنوا ولا يشركوا به شيئاً " (٣).

وبناء عليه : يصبح معنى الآية : لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً بإيمان وتوحيد ، وصاحب الكبيرة مؤمن موحد فيكون أهلاً للشفاعة (٤) ، وهذا هو رد القرطبي على المعتزلة .

وهو أيضاً رد أهل السنة والأشاعرة فإنهم يفهمون من الآية هذا المعنى ويتعاملون معها من هذا المنطلق ، وذلك كما يقول " الفخر الرازي " في بيانها :

" والتقدير أن المجرمين (٥) لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهداً ، فكل من اتخذ عند الرحمن عهداً وجب دخوله فيه ، وصاحب الكبيرة ، اتخذ عند الرحمن عهداً وهو التوحيد والإسلام فوجب أن يكون داخلاً تحته " (٦) .

(١) الجامع : ج ١ ص ٢٥٨ .

(٢) المصدر السابق : ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٥٨ .

(٤) ونقول " صاحب الكبيرة مؤمن " لأن الإيمان هو " التصديق " وصاحب الكبيرة مصدق غير مكذب .

(٥) يشير إلى سياق الآية فقد بدأ بقوله تعالى " يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً " .

(٦) التفسير الكبير ج ٢ ص ٦٢ .

- ثالثاً : كذلك من الآيات التي احتج بها المنكرون قوله تعالى " ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع " (١).

وقد وقف المعتزلة والخوارج من الآية موقفاً واحداً حيث قالوا :

" إن اسم " الظالم " عام لكل ظالم سواء كان ظالماً لنفسه أو لغيره " (٢) فلا يختص بالمشرك والكافر ومن ثم فلا شفاعاة للعصاة .

يقول " السالمى " " فى الآية دليل على نفى الشفاعاة عن الظالم وهو اسم لكل من ظلم نفسه أو ظلم غيره فلا تخص المشركين كما زعموا ، فإنها وإن كان سبب نزولها فيهم فلا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ " (٣).

وفى ضوء هذا العموم والشمولية يعلق القاضى عبد الجبار على الآية فيقول :

" فانه تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة ، فلو كان النبى شفيعاً للظالمين لكان لا أجل ولا أعظم منه " (٤).

كما يؤكد أن سياق الآية ينفى أن تكون الشفاعاة المنفية هى شفاعاة الدنيا فيقول :

" وذلك - أى ورود الآية بعد قوله تعالى " وأنذرهم يوم الآفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين " - يمنع من صرف قوله " ما للظالمين " إلى أن المراد بها للدنيا دون الآخرة " (٥).

(١) من الآية ١٨ من سورة غافر .

(٢) سليمان الكندى : بداية الامداد على غاية المراد ص ٦٥ سلطنة عمان :

(٣) مشارق أنوار العقول ج ٢ ص ١٢٢ تحقيق عبد الرحمن عميرة طبعة دار الجبل - مكتبة الاستقامة - مسقط .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٩ مكتبة وهبة - القاهرة .

(٥) فضل الاعتزال : ص ٢٠٨ الدار التونسية للنشر - تونس .

أما الزمخشري المعتزلي فيسلك المسلك نفسه في تأويل الآية لكن مع تحليل أوسع وتعصب أشد ، كما أنه لا يمل من ترديد مذهب أصحابه في الشفاعة وأنها للطائعين خاصة فيقول :

"فإن قلت : ما معنى قوله تعالى "ولا شفيع يطاع" ؟ قلت : يحتمل أن يتناول النفي "الشفاعة" ، "الطاعة" معاً وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة ، فإن قلت : فعلى أى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت : على نفي الأمرين جميعاً من قبل أن الشفعاء - وهم أولياء الله - لا يحبون ولا يرضون إلا من أحبه الله ورضيه ، وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم وإذا لم يحبونهم لم يتصورهم ولم يشفعوا لهم .

قال تعالى "وما للظالمين من أنصار" وقال "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى" ولأن الشفاعة لا تكون إلا في زيادة التفضل ، وأهل التفضل وزيادته إنما هم أهل الثواب بدليل قوله تعالى "ويزيدهم من فضله" .^(١)

هذا هو موقف المعتزلة من الآية الكريمة يحملونها على العموم كما هو دأبهم ويتخذون منها دليلاً على نفي الشفاعة للعصاة .

لكن القرطبي - شأنه شأن الجمهور من أهل السنة والأشاعرة - لا يرى في اتجاه المعتزلة ما يبرره أو يشهد له ويقول : "فإن قالوا : قد وردت نصوص من الكتاب بما يوجب رد هذه الأخبار^(٢) مثل قوله "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" قلنا : ليست هذه الآيات عامة في كل ظالم وإنما المراد الكافرون دون المؤمنين بدليل الأخبار الواردة في ذلك .

(١) الكشف ج ٣ ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

(٢) يريد : الأخبار التي يستدل بها أهل السنة على أن الشفاعة تنفع العصاة من المؤمنين .

وأيضاً . فإن الله تعالى أثبت الشفاعة لأقوام ونفاها عن أقوام فقال في صفة الكافرين " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " ^(١) وقال " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " ^(٢) وقال " ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له " ^(٣) فعلمنا بهذه الجملة من الآيات أن الشفاعة إنما للمؤمنين دون الكافرين ^(٤) وأن الظلم المذكور في الآية إنما يراد به الظلم الأكبر وهو " الشرك " لا مطلق الظلم .

— رابعاً : كذلك احتج المنكرون بقوله تعالى " وانتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون " ^(٥)

تمسكت المعتزلة بهذه الآية في نفى الشفاعة لمرتكبي الكبائر وقالوا : إن الخطاب وإن كان موجهاً إلى بني إسرائيل إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وبناء عليه : فإن " النفس " التي ذكر الله عز وجل أنها لا تجزى عنها نفس ولا يقبل شفاعة شافع لها ولا فداء ولا تنصر هي — من وجهة نظرهم — كل نفس أثقلتها المعاصي وماتت مصرة عليها لا فرق في ذلك بين نفس مشركة وأخرى مؤمنة ^(٦) .

ويشرح " الفخر الرازي " تمسك المعتزلة بتلك الآية ووجه احتجاجهم بها فنقول :

" هذه الآية قالوا إنها تدل على نفى الشفاعة من وجوه :

(١) المدثر : ٤٨ .

(٢) الأنبياء : ٢٨ .

(٣) سبأ : ٢٢ .

(٤) الجامع : ج ١ ص ٢٥٨ .

(٥) البقرة : ٤٨ .

(٦) انظر : تنزيه القرآن عن المطاعن — لعبد الجبار ص ٢٤ دار النهضة .

الأول : قوله تعالى : " لا تجزى نفس عن نفس شيئاً " ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئاً .

الثانى : قوله تعالى " ولا يقبل منها شفاعه " وهذه نكرة فى سياق النفى فتعم جميع أنواع الشفاعات .

الثالث : قوله تعالى " ولا هم ينصرون " ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم شفيعاً لأحد من العصاة لكان ناصراً له وذلك على خلاف الآية " (١)

كذلك يحاول الزمخشري أن يبرز النص القرآنى على أنه دليل واضح يثبت مذهب أصحابه المعتزلة فيقول : " فان قلت : هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة ؟ قلت : نعم لأنه نفى أن تقضى نفس عن نفس حقاً أخلت به من فعل أو ترك ثم نفى أن تقبل منها شفاعه شفيح فعلم أنها لا تقبل للعصاة " (٢)

أما القاضى " عبد الجبار " فإنه يخطو خطوة أوسع فى مجال تأكيد هذا المعنى وتعميقه ليذكر أن من أحكام ذلك اليوم الذى قال الله فيه " واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعه ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون " أن الناس لا ينجيهم ولا يخلصهم من العقاب إلا عملهم الصالح وتوبتهم من معاصيهم قبل موتهم .

يقول " عبد الجبار " فى ذلك " إن من حكم ذلك اليوم أن المرء يفتنح بعمله دون هذه الأمور (٣) " وأن أهل العقاب لا يتخلصون إلا بما يكون منهم فى الدنيا من التوبة وتلا فى المعصية " (٤)

(١) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب : ج ٢ ص ٥٩ .

(٢) الكشف : ج ١ ص ٢٧٩ .

(٣) يريد : تلك الأمور الأربعة التى تضمنتها الآية " لا تجزى نفس عن نفس شيئاً " ، " ولا يقبل منها شفاعه " ، " ولا يؤخذ منها عدل " ، " ولا هم ينصرون " .

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٤ طبعة دار النهضة .

هذا هو منطق المعتزلة ، إلا أن القرطبي لا يسلم لهم بذلك ويرى أن الآية ليس فيها دليل ولا حتى شبه دليل على ما يدعون ، وذلك لأنها جاءت في قوم كافرين هم بنو اسرائيل .

فقد بدأ السياق بقوله تعالى " يا بني اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً " الخ .
إلا أن المعتزلة لا يزالون منذ خلقهم الله تعالى وحتى يومنا هذا يتمسكون بموقف واحد تجاه مثل هذه النصوص ألا وهو : العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .^(١)

وقد رد عليهم الإمام القرطبي بأن اللفظ وإن كان عاماً إلا أنه خصص بغيره وهو الأخبار الواردة في شفاعة العصاة من المؤمنين لاخراجهم من النار بالشفاعة ، ولذلك فإن هناك - حسب قوله - إجماعاً من المفسرين على أن النفس المذكورة في الآية هي نفس الكافر لا نفس المؤمن .

يقول القرطبي " وقد أجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى " واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة " النفس الكافرة لا كل نفس " ^(٢) واتفقت على ذلك كلمتهم .

ففى " التفسير الكبير " يقول الفخر - منكرأ على المعتزلة تمسكهم بالآية -

(١) وقد أدى بهم دوام العزف على هذا الوتر والتوسع الشديد في تطبيقه إلى الوقوع في خطأ جسيم ، إذ جعلوا آيات العذاب والوعيد في أهل الايمان والتوحيد وفسروها بهم . وقد تقدم - في ذلك نقداً عنيفاً - القاضي أبو بكر الباقلانى " وذلك في كتابه " الانتصاف " إذ رأيناه يوجه كلامه إلى المعتزلة والخوارج فيقول " أنتم وإخوانكم من الخوارج دأبكم دائماً أن تجعلوا آيات العذاب في أهل الايمان والتوحيد وهى لأهل الكفر والضلال دون المؤمنين بحمد الله تعالى " .
(٢) الجامع : ج ١ ص ٢٥٨ .

هب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفى فيه أدنى دليل ، فإذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير إلى تخصيصها * ^(١) بالكفار جمعاً بين الأدلة .

وفى " الإرشاد " ^(٢) يقول " أبو السعود " فى المعنى ذاته :

" وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفى الشفاعة لأهل الكبائر .

والجواب : أنها خاصة بالكفار للآيات الواردة فى الشفاعة والأحاديث المروية فيها .

ويؤيده : أن الخطاب معهم لردهم عما كانوا عليه من اعتقادهم أن آبائهم الأنبياء يشفعون لهم " .

ولم يكن هذا الاتجاه فى فهم الآية خاصاً بأهل التفسير والمفسرين ، بل سبقهم إلى ذلك الجمهور من علماء الكلام والمتكلمين وفى مقدمتهم الجمهور من أهل السنة والأشاعرة ، فإنهم جميعاً - وكما يذكر الامام القرطبى - قد اتفقت كلمتهم على أن النفس المذكورة هى نفس الكافر والمشارك ^(٣) فتكون الشفاعة المنفية واردة بشأنهم وليس كما زعم المعتزلة من أنها تعم العصاة وأصحاب الكبائر من المؤمنين ^(٤) .

- خامساً : كذلك من الآيات التى احتج بها المنكرون قوله تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " ^(٥) .

(١) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٦٩ .
(٢) تفسير أبى السعود (المسمى : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ج ١ ص ٩٩) .
(٣) انظر : الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ٢٥٨ .
(٤) انظر : شرح العقائد النسفية ص ١٢٢ الطبعة بدون ، شرح مطالع الأنظار ص ٢٢٧ الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية ١٣٢٣ ، عقيدة المؤمن لأبى بكر الجزائري ص ١٦٠ - المكتبة التوفيقية القاهرة .
(٥) المدثر : ٤٨ .

فقد تمسك المعتزلة بهذه الآية ناسين أو متناسين أن السياق فى قوم كافرين
مكذبين بيوم الدين ، وذلك كما قال سبحانه :

"إلا أصحاب اليمين فى جنات يتساقطون عن المجرمين ما سلككم فى سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب
بيوم الدين حتى أتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين " ولذلك فقد أنكر الامام
القرطبى موقفهم وقال - رداً عليهم - قوله تعالى " يتساقطون عن المجرمين " أى
المشركين ، وقوله " قالوا لم نك من المصلين " أى من المؤمنين الذين يصلون " وقوله "
وكنا نكذب بيوم الدين " أى لم نك نصنع بيوم القيامة " (١)

وما دام الحكم - هكذا - مقصوداً به الكفار ورد بشأنهم فإن الآية - من
وجهة نظر القرطبى كما هى من وجهة نظر أهل السنة - تصبح دليلاً واضحاً على
ثبوت الحكم المقابل للمؤمنين وهذا ما عناه الامام عندما قال - فى مجال رده على
المعتزلة - " قوله تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " هذا دليل على صحة
الشفاعة للمذنبين " (٢)

وهذه العبارة للقرطبى - على وجازتها - نلمح من خلالها مغزى عظيماً ينبغى
أن لا يمر دون إبرازه ولقت النظر إليه .

ويتمثل هذا المغزى فى حقيقة مفادها : أن الامام القرطبى وأهل السنة عموماً
عندما يبذلون الجهد فى مناقشة وتحليل هذه النصوص القرآنية المتعلقة بقضية
الشفاعة فإنهم يهدفون من وراء ذلك إلى تحقيق أمرين .

(١) الجامع : ج ١٩ ص ٨٧ - ٨٨ يتصرف .

(٢) المصدر السابق : ص ٨٨ .

الأمر الأول : هو الرد - من خلال ذلك التحليل - على المعتزلة وإثبات أن هذه النصوص لا تشهد لهم .

الأمر الثاني - وهو نتيجة طبيعية للأول - إبراز أن هذه النصوص تريد الرؤية المقابلة وتشهد لها .

ومن ثم : فلا عجب إذا رأينا الامام القرطبي قد اتخذ من كل هذه النصوص القرآنية - وهي نفسها النصوص التي استدل بها الخصم على نفى الشفاعة لأصحاب الكبائر - أدلة واضحة على ثبوت هذا النوع من الشفاعة وعول عليه ضمن ما عول من أدلة أخرى وذلك إنطلاقاً من تلك الحيثية التي ذكرها :

قوله : " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " هذا دليل على صحة الشفاعة للمؤمنين " .

وهو كقول الفخر الرازي في الآية نفسها " هذا وارد في حق الكفار وهو يدل - بسبب التخصيص - على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين " .

وإذا أردنا أن نلتمس نظيراً لذلك في آيات القرآن وجدناه في آيات "الرؤية" .

فإن الله تعالى عندما قال في شأن المشركين " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " فقد استخدمها أهل السنة في إثبات الرؤية للمؤمنين قائلين :

هذا وارد في حق الكفار فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه فلا يحجبون بل يكونون أربهم رائين .^(١)

(١) ولاشك إن هذا المنهج هو أدق المناهج وأنفعها في مجال تجلية المسألة والكشف عن وجه الحق فيها .

كما يهيم للقارئ فرصة أكبر نحو متابعة أسرع ومقارنة أدق بين " الأدلة " أدلة النافين والمثبتين .

(٢) انظر في ذلك : الإبانة للأشعرى ص ٦٤ ، تقديم وتعليق د . فوقية حسين - دار الكتاب للنشر والتوزيع ١٩٨٧ ، الاعتقاد البيهقي ص ٦٠ - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

نسأل الله تعالى أن يجعلنا بفضل من الراشدين له يوم القيامة ، الفائزين
بشفاعة نبيه زيادة في الدرجات وعلواً في المنازل ، إنه سميع قريب مجيب الدعوات
وصلّى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

في فبراير ١٩٩٨م

شوال ١٤١٨هـ .

١. م . ابراهيم أحمد محفوظ

قائمة المراجع

حسب تسلسل ورودها في البحث

- (١) القرآن الكريم .
- (٢) الجامع لأحكام القرآن - للإمام القرطبي - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .
- (٣) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة - تأليف الامام القرطبي - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - طبعة دار أحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي .
- (٤) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى - تأليف الامام القرطبي - طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م .
- (٥) طبقات المفسرين - تأليف جلال الدين السيوطي - طبعة لبنان ١٨٣٩م .
- (٦) هدية العارفين " البغدادي " طبعة وكالة المعارف الجليلية سنة ١٩٥٥م .
- (٧) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - تأليف حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المتوفى سنة ١٠٦٧هـ) مطبعة المعارف - طبعة أولى ١٣٦٠هـ .
- (٨) الديباج المذهب - لابن فرحون - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .
- (٩) سير أعلام النبلاء - للذهبي - الطبعة - بدون .
- (١٠) نفخ الطيب - للمقري - الطبعة - بدون .

(١٥) ايضاح المكنون - تأليف البغدادي (الاستاذ الامام عبد القاهر بن طاهر المتوفى سنة ٤٢٩هـ) - المعارف الجليلية .

(١٦) معجم المؤلفين - لكحاله - (عمر رضا كحاله) طبعة بيروت ١٩٥٧م .

(١٦) مقالات الإسلاميين - للإمام الأشعري - تحقيق محمد محي الدين ، طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية .

(١٤) شرح المواقف - تأليف السيد الشريف الجرجاني - طبعة السعادة ١٩٠٧م .

(١٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - للفخر الرازي - مكتبة الكليات الأزهرية .

(١٦) الارشاد - للجويني (امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ) مكتبة الخانجي - طبعة ثانية ج .

(١٧) شرح الأصول الخمسة - لعبد الجبار (قاضى القضاء أبو الحسن بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ) مكتبة وهبة بالقاهرة - طبعة أولى سنة ١٩٦٥م .

(١٨) شرح جوهره التوحيد - للبيجورى (ابراهيم بن محمد البيجورى - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

(١٩) الفصل فى الملل والأهواء والنحل - لابن حزم - أبو محمد على بن أحمد (دار المعرفة - بيروت - لبنان .

(٢٠) تلخيص المحصل - للعلامة نصير الدين الطوسى - بهامش كتاب المحصل للفخر الرازي - طبعة مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢١) التمهيد لقواعد التوحيد - للإمام أبى المعين النسفى تحقيق جيب الله حسن أحمد - دار الطباعة المحمدية ٣ درب الأتراك - الأزهر .

- (٢٢) شرح الطحاوية - لابن أبي العز الحنفى - طبعة المكتب الإسلامى .
- (٢٣) الاعتقاد على مذهب السلف - للإمام الحافظ أبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨هـ - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .
- (٢٤) التلمع - للإمام أبى الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ - مجمع البحوث الإسلامية .
- (٢٥) أصول الدين - للبغدادى - دار الكتب العلمية بيروت .
- (٢٦) التمهيد - للباقلانى - القاضى أبوبكر محمد بن أحمد - المكتبة الشرقية - بيروت .
- (٢٧) شرح الفقه الاكبر - لعلى الفارى - ملاعلى بن سلطان محمد القارى المتوفى سنة ١٠١٤هـ - المعارف الجليلية فى مطبعتها البهية .
- (٢٨) الفرق بين الفرق - للبغدادى - تحقيق محمد محى الدين - مؤسسة الحطابى وشركاه .
- (٢٩) شرح المقاصد - للفتازانى - سعد الدين عمر المتوفى سنة ٧٩١هـ - طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول .
- (٣٠) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب - للفخر الرازى - طبعة دار الفكر ١٩٨٥م .
- (٣١) الملل والنحل - للشهرستانى - الامام أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى - ضمن كتاب الفضل لاين حزم - طبعة دار المعرفة - بيروت ١٩٨٦م .
- (٣٢) التبصير فى الدين - للاسفرائينى - أبى المظفر الاسفرائينى المتوفى سنة ٤٧١هـ - مطبعة الأنوار بمصر - طبعة أولى .

(٢٣) الجوهرة المنفية للاحسن اسكندر - فى شرح وصية الإمام أبى حنيفة
النعمان - طبعة الهند ١٢٣١هـ .

(٢٤) سنن أبى داود - للإمام الحافظ أبى داود سليمان بن الأشعث السجستاني
الأزدى المتوفى سنة ٢٧٥هـ - طبعة الدار المصرية اللبنانية - القاهرة ١٩٨٨م .

(٢٥) سنن الترمذى (الجامع الصحيح) لأبى عيسى محمد بن عيسى المتوفى سنة
٢٧٩هـ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر - طبعة دار الفكر للطباعة والنشر
والتوزيع .

(٢٦) سنن الدارمى - للإمام أبى محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندى
الدارمى المتوفى سنة ٢٥٥هـ - طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

(٢٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١هـ - طبعة دار احياء التراث
العربى - دار صادر - بيروت .

(٢٨) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (رتبه ونظمه لقيف من المستشرقين)
ونشره الدكتور "ونسك" الجزء الأول - مكتبة بريل فى مدينة ليدن سنة ١٩٣٦م ،
الجزء الثانى : ١٩٤٣م ، الجزء الثالث ١٩٥٥م ، الجزء الرابع : ١٩٦٢م ، الجزء
الخامس ١٩٦٥م ، الجزء السادس ١٩٦٧م ، الجزء السابع ١٩٦٩م .

(٢٩) صحيح مسلم - الامام أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابورى
المتوفى سنة ٢٦١هـ - الناشر : دار الريان للتراث ١٩٨٧م .

(٤٠) صحيح البخارى - أبى عبد الله محمد بن أبى الحسن اسماعيل البخارى
المتوفى سنة ٢٥٦هـ - طبعة دار صعب - بيروت .

- (٤١) جوهرة التوحيد - للقاني - متن شرح الجوهرة للبيجوري - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .
- (٤٢) الرسالة القشيرية - للإمام القشيري - تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. محمود بن الشريف - طبعة دار الكتب الحديثة .
- (٤٣) عوارف المعارف للسهروردي - ضمن كتاب الاحياء الفزالي - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .
- (٤٤) المواقف - لعز الدين الايجي - النسخة المجردة - طبعة عالم الكتب .
- (٤٥) شرح العقائد النسفية - لسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ - طبعة دار احياء الكتب العربية .
- (٤٦) مشارق أنوار العقول - لعبد الله السالمى - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - تصحيح الشيخ أحمد الخليلي - طبعة دار الجيل - مكتبة الاستقامة - روى - سلطنة عمان .
- (٤٧) الدليل والبرهان - لأبى يعقوب الوارجلاني - طبعة وزارة التراث القومي - سلطنة عمان ١٩٨٣م .
- (٤٨) الابانة عن أصول الديانة - للإمام الأشعري - المطبعة المنيرية بمصر - مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥٥م .
- (٤٩) الانتصار - للخياط (أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى المتوفى سنة ٢٣١هـ) مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٥م .
- (٥٠) فتح المجيد - للشيخ عبد الرحمن آل الكاشف - الطبعة العاشرة - المكتبة الدينية - مكة المكرمة .

- (٥١) شرح مقدمة التوحيد - تأليف يوسف أطفيش الطبعة الثانية - سلطنة عمان
- (٥٢) احياء علوم الدين - تأليف حجة الإسلام الغزالي - دار إحياء علوم الدين -
تأليف حجة الإسلام الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت .
- (٥٣) العالم والمتعلم - للإمام أبي حنيفة - تحقيق الأستاذ داهب الكوثري - الطبعة -
بدون .
- (٥٤) العقيدة النظامية - لأمام الحرمين الجويني - مطبعة الأنوار بمصر ١٩٤٨م
- (٥٥) الاقتصاد في الاعتقاد - لحجة الإسلام أبو حامد الغزالي - مكتبة الجندی -
مصر .
- (٥٦) الشامل - لإمام الحرمين الجويني - تعليق د. علي سامي النشار - منشأة
المعارف ١٩٦٩ .
- (٥٧) المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار المعتزلي - الناشر : المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والنشر .
- (٥٨) شرح الفقه الأكبر - للماتريدي السمرقندي - طبعة الهند سنة ١٣٢١هـ
- (٥٩) البراهين الواضحة - تأليف د . عبد العزيز سيف النصر ، د. أبو الغيط الغرت
- دار الطباعة المحمدية ٣ درب الأتراك - القاهرة .
- (٦٠) نهاية الاقدام - للشهرستاني - طبعة استانبول .
- (٦١) الكشف عن حقائق التنزيل وبيان الآقاويل في وجوه التأويل - تأليف أبو
القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوازمي .
- (٦٢) تفسير أبي السعود - المسمى : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآ الكريم -
طبعة دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان .

المحتوى

الموضوع

رقم الصفحة

- المقدمة -

٦-٥

تمهيد : حول حياة الإمام القرطبي

٢٤-٩

أولاً : اسمه وكنته ولقبه .

١٠-٩

ثانياً : زمان ومكان ولادته .

١٣-١٠

ثالثاً : أساتذته وشيوخه .

١٤-١٣

رابعاً : تصانيفه العلمية .

١٧-١٥

خامساً : مذهبه الاعتقادي .

٢٢-١٧

سادساً : مذهبه في الفروع .

٢٤-٢٢

المبحث الأول

في "الالهيات" وراي الإمام القرطبي مقارنة برأي غيره

المسألة الأولى : الإيمان وحقيقته .

٤٢-٢٧

أولاً : مذهب الخوارج في الإيمان .

٢٩-٢٨

ثانياً : مذهب المعتزلة .

٢٩

ثالثاً : مذهب أهل السنة .

٣١-٢٩

رابعاً : مذهب الإمام أبي حنيفة .

٣٢-٣١

خامساً : مذهب الجهمية .

٣٣-٣٢

سادساً : مذهب الكرامية .

٣٤

* الإيمان بين الزيادة والنقصان *

ورأي الإمام القرطبي مقارناً برأي غيره

٤٥ - ٤٤ . الأشاعرة ومن وافقهم .

٤٦ - ٤٥ . المعتزلة ومن تابعهم .

٥٢ - ٤٦ . القرطبي ورأيه في المسألة .

الإسلام وعلاقته بالإيمان

٥٢ . مذهب أهل السنة .

٥٣ - ٥٢ . مذهب المعتزلة .

٥٥ - ٥٣ . مذهب الإمام القرطبي .

مشكلة * مرتكب الكبيرة * ورأي الإمام القرطبي

٨٥ - ٥٦ . المذاهب في مرتكب الكبيرة .

٥٨ - ٥٦ . أولاً : مذهب الخوارج .

٦١ - ٥٨ . ثانياً : مذهب المعتزلة .

٦٦ - ٦١ . ثالثاً : مذهب الأشاعرة .

٨٥ - ٦٦ . رابعاً : مذهب الإمام القرطبي .

٧٠ - ٦٦ . . القرطبي : وتعريف الكبيرة .

٦٧ - ٦٦ . . الأشاعرة : وتعريف الكبيرة .

٦٧ - ٦٧ . . المعتزلة وتعريف الكبيرة .

- ٦٨ . المرجئة وتعريف الكبيرة .
- ٦٨ . الخوارج ورأيهم في الكبيرة .
- ٧٠ - ٦٨ . القرطبي ورأيه في المسألة .
- ٧٢ - ٧٠ . - القرطبي وحصر الكبائر .
- ٧٤ - ٧٢ . - القرطبي وترتيب الكبائر .
- ٧٨ - ٧٥ . - القرطبي ومركب الكبيرة .
- ٨٥ - ٧٩ . - الاستدلال على مذهب القرطبي .
- القرطبي ووجود الصغيرة ومقارنته بمذاهب أشهر الفرق
والانتصار للمذهب الحق .
- ٨٩ - ٨٥
- المسألة الثانية : " في الصفات " ورأي القرطبي مقارناً بغيره
- ٩٢ - ٩٠ . أولاً : مذهب المشبهة في الصفات .
- ٩٣ - ٩٢ . ثانياً : مذهب الكرامية في الصفات .
- ٩٥ - ٩٣ . ثالثاً : مذهب المعتزلة في الصفات .
- ٩٧ - ٩٥ . رابعاً : مذهب الأشاعرة في الصفات .
- ٩٧ . خامساً : مذهب الماتريدي في الصفات .
- ١٠٠ - ٩٨ . سادساً : مذهب الفلاسفة في الصفات .
- ١٣٤ - ١٠١ . سابعاً : مذهب القرطبي في الصفات ومناقشته .
- ١١٥ - ١١١ . .: القرطبي وصفات الأفعال .
- ١٣٤ - ١١٥ . .: القرطبي والصفات الخبرية .

١١٩ - ١٢٠	٤٤ - المجيء والنزول .
١٢٠ - ١٢٦	٤٥ - الاستواء .
١٢٦ - ١٢٩	٤٦ - الوجه .
١٣٠ - ١٣١	٤٧ - اليد .
١٣١ - ١٣٤	٤٨ - العينان .

المسألة الثالثة : " كلام الله تعالى " . ورأي القرطبي في تصويره والاستدلال عليه

١٣٧ - ١٣٨	٤٩ : المشبهة وكلام الله .
١٣٨	٥٠ : الكرامية .
١٣٨	٥١ : المعتزلة .
١٣٩	٥٢ : الأشاعرة .
١٤٠ - ١٦٥	٥٣ : خامساً : القرطبي ومشكلة الكلام .
١٤٠ - ١٤٥	٥٤ : استدلاله عليه وإثباته له ومناقشته في ذلك .
١٤٦ - ١٥٤	٥٥ : رأي القرطبي في صفة الكلام ومناقشته .
١٥٤ - ١٥٦	٥٦ : القرطبي يفرق بين القراءة والمقروء .
١٥٧ - ١٥٨	٥٧ : القرآن كلام الله غير مخلوق .
١٥٨ - ١٦٠	٥٨ : القرطبي وشبه الخصم واعتراضاته .
١٦١ - ١٦٢	٥٩ : لا استنكار في تسمية التلاوة قرآناً .
١٦٢ - ١٦٥	٦٠ : القرطبي ومذهب الحنابلة في المسألة .

١٦٦ - ١٧٠ . : تعقيب لابد منه .

المسألة الرابعة : "مشكلة الرؤية " وجهد القرطبي في معالجتها

١٧٣ - ١٧٧ . الكلام في رؤية الله تعالى .

١٧٧ - ١٧٩ : مذاهب الفرق :

١ - المشبهة والكرامية . ١٧٧

٢ - المعتزلة . ١٧٧ - ١٧٩

٣ - رأى القرطبي وأدلته ومناقشة ذلك عنده . ١٨٠ - ١٩٨

٤ - القرطبي وأدلة الجواز . ١٨٧ - ١٩٣

٥ - القرطبي وأدلة الوقوع . ١٩٣ - ١٩٨

١٩٣ - ١٩٥ . : المسلك الأول .

١٩٥ - ١٩٧ . : المسلك الثاني .

١٩٧ - ١٩٨ . : المسلك الثالث .

١٩٩ - ٢٠٠ . - القرطبي وكيفية الرؤية .

المبحث الثاني : " في النبوات " ودور القرطبي في معالجتها

٢٠٢ - ٢٠٥ : تمهيد :

٢٠٦ - ٢١١ : أولاً : القرطبي ومفهوم النبوة والرسالة .

٢١٢ - ٢١٥ : ثانياً : حكم بعثة الرسل ورأى القرطبي .

٢١٥ - ٢١٩ : ثالثاً : القرطبي وإثبات النبوة .

رابعاً : المعجزة ورأى الإمام القرطبي في حقيقتها وشروطها ووجه

دلائلها . ٢١٩ - ٢٣٠

خامساً : القرطبي ووجه إعجاز القرآن . ٢٣٠ - ٢٣٤

سادساً : القرطبي والقائلين بالصرقة . ٢٣٤ - ٢٣٦

المبحث الثالث : في السمعيات

ودور الإمام القرطبي في معالجتها

أولاً : الملائكة

٢٤٠ - ٢٤٨

١ - القرطبي وعصمة الملائكة . ٢٤٠ - ٢٤٢

٢ - هل الملائكة أفضل أم آدم وبنوه ورأى القرطبي . ٢٤٢ - ٢٤٥

٣ - الحكمة من إسجاد الملائكة لآدم ورأى القرطبي . ٢٤٥ - ٢٤٦

٤ - اعتراض وجواب . ٢٤٦ - ٢٤٧

٥ - كيفية سجود الملائكة ورأى الملائكة . ٢٤٧ - ٢٤٨

ثانياً : سؤال القبر ونعيمه وعذابه

١ - سؤال القبر وأدلته ورأى القرطبي . ٢٤٩ - ٢٥١

٢ - نعيمه وعذابه . ٢٥١ - ٢٥٤

٣ - القرطبي وشبه المنكرين لعذاب القبر . ٢٥٥ - ٢٦١

٤ - صغار الموتى هل يسألون ؟ ورأى القرطبي ومناقشته . ٢٦١ - ٢٦٢

٥ - القرطبي وأسباب النجاة من فتنة القبر . ٢٦٢ - ٢٦٦

ثالثاً : " الميزان " ورأى الإمام القرطبي مقارناً برأى غيره

١ - أدلته وطرق اثباته ورأى القرطبي . ٢٦٦ - ٢٦٩

٢ - صفته وحقيقته ورأى القرطبي . ٢٦٩ - ٢٧٠

٣ - مالمذى يوزن ؟ وهل هو ميزان أم موازين ؟

ورأى القرطبي فى ذلك . ٢٧٠ - ٢٧٣

٤ - من يوزن لهم ؟ ورأى القرطبي . ٢٧٣ - ٢٧٥

اعتراض وجواب . ٢٧٥ - ٢٧٩

٥ - المخالفون فى الميزان ورد الإمام عليهم . ٢٧٩ - ٢٨٢

رابعاً : الصراط والعرش والكرسي

- الصراط وصفته ورد القرطبي على المخالفين والمنكرين . ٢٨٥ - ٢٨٦

- العرش والكرسي وموقف القرطبي من المخالفين . ٢٨٦ - ٢٨٧

خامساً : " الشفاعة "

ومذهب القرطبي فيها وبيانه لأنواعها

١. القرطبي وتعريف الشفاعة . ٢٨٨ - ٢٨٩

٢. من يكون الشافع ورأى الإمام القرطبي . ٢٨٩ - ٢٩٠

٣. بم تبت شفاعه انشائعين ورأى القرطبي . ٢٩٠ - ٢٩٤

٤. الحكمة من الشفاعة ورأى القرطبي . ٢٩٥ - ٢٩٦

٥. القرطبي والشفاعة المتفق عليها . ٢٩٦ - ٢٩٨

٦. القرطبي والشفاعة المختلف فيها . ٢٩٨ - ٣٠٠

- ٣٠٠-٣١٦ . القُرطبي وأدلة المنكرين .
- جوابه عن قول الله تعالى : " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " . ٣٠٣-٣٠٦
- جوابه عن قول الله تعالى : " لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ
عند الرحمن عهداً " . ٣٠٦-٣٠٧
- جوابه عن قوله تعالى : " ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع " . ٣٠٨-٣١٠
- جوابه عن قوله تعالى : " واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس
شيئاً ولا يقبل منها شفاعه " . ٣١٠-٣١٣
- جوابه عن قوله تعالى : " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " . ٣١٣-٣١٦
- المراجع والمصادر . ٣١٧-٣٢٢
- فهرس الموضوعات . ٣٢٣-٣٣٠

تم بحمد الله

رقم الإيداع
٩٨ / ٧٠٣١
التسجيل الدولي
977 - 03 - 0464 - 6



المنيرة قبل خلف ٦٩ ش
د. النجوى المهندس - اسكندرية

٥٣٤١٠٧٨ ; ٣



Bibliotheca Alexandrina



1152950